nº 9
rivista libertaria

semi sotto la neve

ottobre 2024

Semi sotto la neve
Rivista libertaria
Numero 9
ottobre 2024

Reg. trib. di Belluno n. 2 del 2021 (RGNC n. 1412/2021 del registro stampa)
Dir. Resp. Antonio Senta
Pubblicazione a cura dell'APS Semi sotto la neve

In copertina e all'interno:
illustrazioni di Luca Spitoni
(i disegni selezionati sono stati realizzati all'interno della collaborazione con
lo studio Menis Arquitectos di santa Cruz de Tenerife, Spagna - www.menis.es)
ritratti di Mirca Mondin

Dal febbraio 2022, quando è uscito il numero 1,
diamo spazio a punti di vista diversi e plurali sulla realtà che ci circonda,
a partire dalla rubrica esperienze in cui sono analizzati quei semi di libertà
gettati in mezzo alla neve (figurata) dell'oggi,
ovvero pratiche di autogestione
che si fanno spazio nella società del dominio e dell'asservimento.
Non tutti gli articoli trovano la condivisione completa del collettivo redazionale,
anch'esso vario per pensieri e attitudini,
ma consapevolmente lasciamo decidere ai lettori
se essi sono utili o meno per far avanzare le idee e le pratiche libertarie.

INDICE

Editoriale 3

ESPERIENZE

L'Università Popolare Autogestita (UPA) — *Albert Torrent Font* 11

Territori indigeni autonomi ed ecoturismo nell'Amazzonia boliviana: opportunità e ostacoli — *Juanita Roca Sánchez* 21

L'associazione *La Strada – Der Weg* a Bolzano: un'esperienza di giustizia riparativa con i minori — *Anna Lisa Bertolo* 29

APPROFONDIMENTI

Carcere, sovraffollamento, suicidi — *Giuseppe Mosconi* 41

Una prospettiva di genere per l'alimentazione — *Mariangela Mombelli, Enrico Ruggeri* 49

Tragedia e farsa delle COP — *Marco Antonioli* 55

Antropologia anarchica — *Francesco Spagna* 60

CONVERSAZIONE

Conversazione con Giampietro (Nico) Berti — *a cura della redazione* 73

INTERNAZIONALE

Perché mutualismo e non comunismo? — *This Bear Eats Fascists* 85

RADICI

George Orwell — *Andrea Binelli* 97

Emma Goldman — *Federica Ermacora* 103

Ricordando Colin Ward — *F. C.* 107

RECENSIONI

Parlando di economia, anarchia e cattolicesimo — *Guido Candela* 113

MUSICA

Canaglie senza ideologia: l'anima ribelle degli *chansonnier* — *Felice Liperi* 129

Birdwiew per il progetto Puerto de la Cruz waterfront, Tenerife, Spagna

Editoriale

Nei suoi noti romanzi distopici, *La fattoria degli animali* (1945) e *1984* (1949), George Orwell, geniale scrittore inglese socialista e libertario – a cui è dedicato un ritratto delle nostre *Radici*; l'altro presenta la figura della femminista anarchica Emma Goldman – ha descritto i tratti di società cupamente totalitarie e oppressive. Dove il sogno della costruzione di un mondo perfetto si risolve nell'incubo di un controllo poliziesco della società: ossessivo, onnipervasivo e parossistico. Se *La fattoria degli animali* è palesemente una parodia del totalitarismo sovietico, in *1984* vediamo tratteggiata una società che appare come una sorta di ibrido dei regimi nazifascista e comunista. Diversi lettori e ammiratori di Orwell hanno interpretato il secondo e più ambiguo romanzo anche come un monito contro la possibile degenerazione delle democrazie verso sistemi politici avversi alla libertà del pensiero e allo sviluppo spontaneo della personalità.

Che il mondo attuale nel suo complesso – i regimi smaccatamente autoritari e totalitari, ma anche l'insieme di Stati ascrivibili al campo delle democrazie liberali – presenti, dove più dove meno, tratti distopici, «orwelliani», è un fatto evidente per chi sappia osservare la società con spirito libero e critico. Rinascita

e consolidamento di movimenti e partiti di ispirazione neofascista; aumento dei fondamentalismi religiosi; diffusione, a destra e a sinistra, di tendenze populiste, demagogiche e verticistiche; crescita esponenziale del controllo sociale per mano pubblica o privata; irregimentazione delle masse; diffusione e imposizione di forme di pensiero unico; insofferenza e intolleranza verso il pensiero critico e il dissenso: l'autoritarismo ha assunto i tratti di una vera e propria pandemia politica.

Tra i dati più inquietanti che concorrono a formare questo quadro a tinte fosche, continuano a risaltare, con drammatica forza, soprattutto quelli relativi alle guerre e al mutamento climatico.
I molteplici e sanguinosi conflitti che infiammano il mondo – in Medioriente come in Ucraina e in numerosi altri paesi, di cui poco o nulla si parla – evidenziano, come abbiamo già scritto, il fallimento della governance multilivello. È sempre più manifesta l'incapacità delle istituzioni internazionali, che si dicono preposte alla sicurezza sociale, alla tutela e al benessere dei popoli, di por fine alla sofferenza delle popolazioni civili. Appare altresì chiara la mancanza di una visione politica di ampio respiro, capace non solo di disegnare un percorso verso una pace giusta, ma anche di pensare con coraggio alla rimozione della cause che sono all'origine delle contese armate.

Ma a infiammare il mondo contemporaneo non sono solo, metaforicamente, le guerre. La questione climatica, come aveva preconizzato Murray Bookchin fin dagli anni Cinquanta del Novecento, svela ogni giorno di più i suoi presupposti e risvolti sociali. L'aumento delle temperature, la siccità e la destertificazione, gli eventi climatici estremi, come i roghi di larghe parti del patrimonio boschivo, le inondazioni, lo scioglimento di

ghiacciai millenari, la crescita della popolazione e la difficoltà di accesso alle risorse idriche di acqua dolce, stanno provocando una radicale modificazione del mondo naturale, che va nel senso della semplificazione, dell'alterazione dei fragili equilibri su cui si reggono gli ecosistemi, della scomparsa di un numero crescente di specie vegetali e animali. Questi stessi eventi, che sono il prodotto di un certo modello di sviluppo, di una specifica economia e di un determinato assetto sociale, causano, e ancor più provocheranno in futuro, modificazioni sociali e politiche radicali, quali spostamenti repentini di fasce significative della popolazione mondiale, lotta disperata per le risorse naturali vitali, aumento delle diseguaglianze e difesa sempre più accanita dei privilegi.

Il sistema politico ed economico fondato sugli Stati e sull'economia capitalista mostra tutti i suoi limiti e le insanabili storture a cui dà luogo. Il fatto è che il governo mondiale, più che costituire la soluzione di questi problemi, ne rappresenta, al contrario, in gran parte la causa. Esso è infatti il principale artefice dell'«anarchia», nell'accezione che a tale termine attribuiscono gli Stati e i loro apologeti: un caos generalizzato, un disordine sociale, la guerra di tutti contro tutti, la violenza e la sopraffazione dei più deboli da parte dei più forti.

Un profondo cambiamento culturale, politico ed economico si impone alla nostra società. Esso non può che iniziare dall'acquisizione di una vera consapevolezza delle cause di questi mali politici, sociali ed economici. E deve necessariamente proseguire con la ricerca di soluzioni concrete e immediate, ma al contempo capaci di incidere profondamente nella realtà, determinando un cambiamento generale di indirizzo.

Lo ripetiamo: «Semi sotto la neve» è una piccola rivista, che raggiunge un numero limitato di lettrici e lettori. Insieme ad altre piccole realtà dell'editoria e dell'informazione, può tuttavia contribuire a fa crescere la coscienza critica della società. Ambisce in effetti a svolgere questo ruolo, con la forza di chi è persuaso che la *pars construens*, la progettualità sociale fondata sulla libertà e sul mutuo appoggio, sia altrettanto, se non più importante della *pars destruens*, della critica radicale e demolitrice dell'esistente, che rischia di risolversi in uno sterile esercizio di retorica politica, qualora non si abbia ben chiaro ciò che si vuole sostituire a quanto ci si propone di eradicare.

Ed ecco cosa troveranno in questo numero lettrici e lettori.

Nelle *esperienze*: Albert Torrent Font ci racconta la vita dell'Università Popolare Autogestita di Barcellona. Frutto di un rinnovato interesse per la pedagogia libertaria e calata in una struttura sociale, come la terra catalana, da 150 anni fucina inesauribile di esperimenti anarchici e libertari, essa si propone come una nuova realtà educativa, capace di mettere in discussione il modello accademico convenzionale. Annalisa Bertolo ci fa conoscere l'attività della onlus *La Strada-Der Weg*, in Alto Adige, organizzazione che opera in vari settori del privato sociale e che in specie contribuisce ai programmi di giustizia riparativa che coinvolgono minori autori di reati, le loro famiglie e le vittime. Prezioso appare il tentativo di costruire percorsi alternativi a quelli fondati sulla punizione e detenzione, volti cioè alla riconciliazione pacifica e nonviolenta tra le parti e al recupero psicologico e sociale del reo. Juanita Roca Sánchez ci guida dentro l'esperienza dell'ostello ecosostenibile Chalalán, tra le principali imprese ecoturistiche in Bolivia. Situato all'interno del Parco Nazionale Madidi, è una struttura che rap-

presenta il risultato dello sforzo di sopravvivenza e rigenerazione di una comunità indigena amazzonica remota, che gode di una vita in autonomia, lontana dalla civilizzazione occidentale.

Negli *approfondimenti*: Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri propongono una riflessione a tutto tondo sul rapporto tra prospettiva di genere e alimentazione, evidenziando come gli stereotipi socio-culturali, in particolare quelli di genere, hanno da sempre influenzato lo stile di vita delle persone e come ciò che introduciamo nei nostri corpi e il significato che viene attribuito a questa azione sono un vero atto politico, anche in termini di sostenibilità ambientale. Giuseppe Mosconi compie una serrata analisi e una critica pungente del sistema carcerario, muovendo dai drammatici dati che riguardano i penitenziari italiani, coi loro oltre 60 mila detenuti e un tasso crescente di suicidi. L'enfasi posta sulla questione del sovraffollamento, spiega Mosconi, non può oscurare le molte problematiche connesse al carcere, alle sue radici e funzioni sociali, all'aggravarsi delle condizioni di vita interne. L'insieme di queste osservazioni porta a cogliere analogie tra l'irreversibile e crescente violenza del carcere e la guerra. In una attenta disamina geopolitica condotta con sensibilità libertaria ed ecologista, Marco Antonioli evidenzia le lotte per il potere e le contraddizioni della *Conference of Parties*, la riunione annuale dei Paesi che hanno ratificato la Convenzione Quadro dell'ONU sui Cambiamenti Climatici, che si terrà a breve in Azerbaijan: scelta che rivela lo scarso interesse per i risultati della conferenza e la complicità con le politiche autoritarie della Stato azero. Infine, Francesco Spagna cerca di delineare l'intreccio tra l'antropologia culturale e il pensiero anarchico, attraversando il pensiero di diversi autori, da Lévi-Strauss a David Graeber, ed evidenziando l'importanza di muoversi su due versanti: da una parte i modi attraverso i quali l'antropologia culturale

si rifonda in epoca postcoloniale; dall'altra la questione attinente gli ideali che antropologia culturale e anarchismo si sono trovati a condividere sul tema della «natura umana».

Nell'*Internazionale*: *This Bear Hits Fascists*, voce indipendente dalla California, evidenzia l'attualità del mutualismo, vera e propria «terza via» tra capitalismo e comunismo, una forma di socialismo radicalmente decentralizzato basato sul mercato. Nell'economia mutualista sia le imprese che i servizi pubblici sono gestiti democraticamente dai lavoratori sulla base della gestione paritetica, proprio come fanno migliaia di cooperative di proprietà dei lavoratori già esistenti.

La *Conversazione* di questo numero si svolge tra il collettivo redazionale di «Semi sotto la neve» e lo storico Giampietro (Nico) Berti, tra i più eminenti studiosi dell'anarchismo, attivista anarchico negli anni Sessanta e Settanta. Berti ripercorre il suo folgorante incontro con l'anarchismo e gli anarchici, all'inizio degli anni Sessanta, la militanza nei G.A.F. e l'elaborazione del concetto di tecnoburocrazia, sottolineando la necessità, per l'anarchismo, di aprirsi al confronto con altre tradizioni di pensiero, come il liberalismo, e di riflettere sulla crisi profonda della democrazia contemporanea.

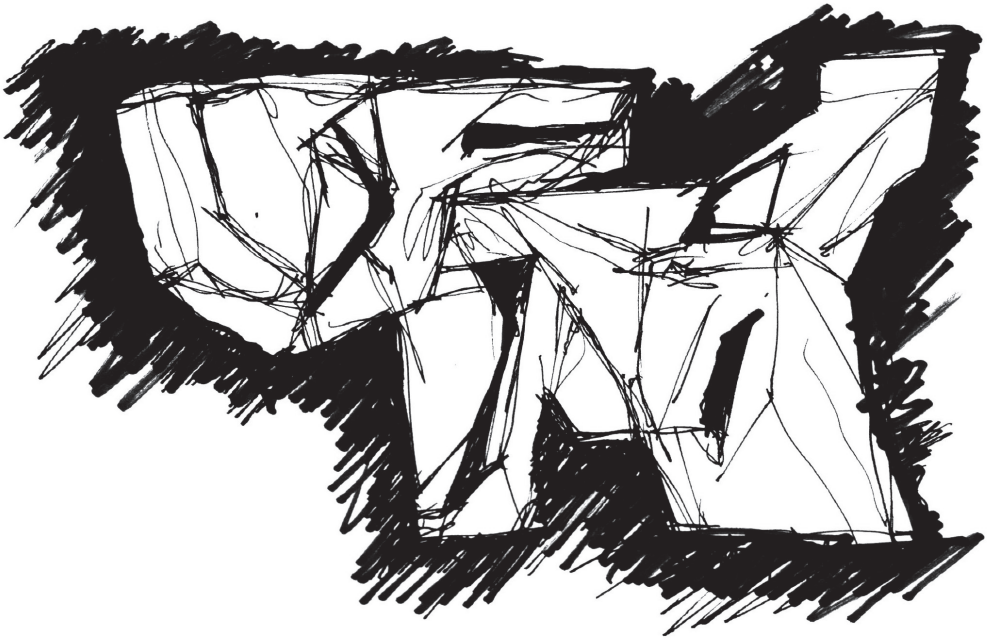
Francesco Codello prende spunto dal centenario della nascita di Colin Ward, principale ispiratore di «Semi sotto la neve», per proporre alcuni passi tratti dai suoi scritti, poiché le sue riflessioni, così come i suoi articoli e i suoi libri, costituiscono un riferimento continuo per la redazione della nostra rivista e sono forieri di stimoli sempre attuali per chi cerca di vivere gli ideali libertari in modo nuovo e propositivo.

Felice Liperi dedica la sua rubrica agli *chansonniers* francesi, da Aristide Bruant, ad autori come Brel, Ferrè, Trenet, Vian, Brassens, Gainsbourg, artisti che hanno formato generazioni di francesi, diffondendo spirito critico e ideali antiautoritari, influenzando, fuori della Francia, numerosi cantautori, a partire dal «nostro» Fabrizio De André.

Infine, è proposta una discussione ragionata sul recente volume di Guido Candela, *Economia e persona tra pensiero libertario e pensiero cristiano* (FrancoAngeli, 2024), che riflette sul confronto tra il pensiero libertario e anarchico e quello della teologia sociale della Chiesa cattolica. Pensieri minoritari, ma che meriterebbero maggiore attenzione, in virtù del loro afflato a superare un'arida prospettiva economicista.

Questo numero è accompagnato (per gli abbonati) da un supplemento, dedicato alla figura del compianto artista e amico Roberto De Grandis (1956-2023). «Semi sotto la neve», rivista che Roberto ha seguito davvero col cuore, come si evince dal toccante ricordo autobiografico, che lettrici e lettori troveranno all'inizio del volume, ha voluto riproporre i tredici notevoli ritratti creati da Roberto per le nostre «Radici», insieme ai relativi profili biografici. Un omaggio, voluto ancor più che dovuto, a chi ci ha fatto dono gratuito della sua arte.

Vi invitiamo a continuare a sostenerci economicamente, a criticarci, a proporre idee e temi di approfondimento. La partecipazione non esaurisce la libertà, ma ne è parte fondante!



Concept Sketch per il progetto dell'auditorium di Torun, Polonia

L'Università Popolare Autogestita (UPA): una nuova esperienza di creazione e mobilitazione dell'autoapprendimento collettivo

Albert Torrent Font

La storia del movimento libertario ci insegna che l'educazione è sempre stata uno dei fronti di lotta per realizzare l'emancipazione delle classi lavoratrici e popolari, per una trasformazione radicale della società. Potremmo dire che, a partire dalla fine del XIX secolo, l'anarchismo ha proposto e sviluppato molteplici proposte ed esperienze che hanno seminato semi di speranza e utopie educative che germogliano periodicamente, soprattutto in tempi bui e turbolenti come quelli attuali. In questo articolo vogliamo parlare di un'esperienza nata nel 2021 a Barcellona che, pur non essendo affatto inedita, si inserisce nel rinnovato interesse per la pedagogia libertaria che sta crescendo oggi nel territorio della Catalogna. Un territorio dove lo sviluppo della dimensione politica ed eversiva della pedagogia ha avuto un percorso storico importante, soprattutto a partire dalla creazione della Scuola Moderna di Francesc Ferrer i Guàrdia nel 1901. Stiamo parlando dell'*Universitat Popular Autogestionada* (UPA), un nuovo progetto incentrato sulla formazione degli adulti, che si articola mettendo in discussione il modello accademico convenzionale: specializzato (in cui il lavoro intellettuale è separato da quello manuale), decontestualizzato (lontano dall'applicazione pratica), frammentato (tra le varie discipline) e servile agli

interessi del capitalismo neoliberista che colonizza il mondo universitario.

L'ascesa del fascismo e le molteplici espressioni di odio negli ultimi anni, dice uno dei membri dell'UPA, ci mostrano che abbiamo bisogno di strumenti che non mirino a creare un buon posto nel mercato globale, ma che servano a contrastare la sovra-informazione e le *fake news*, ad esempio, poiché generano un disorientamento paralizzante. È necessario educarsi per scoprire, inventare e imparare come attaccare il sistema e trasformare radicalmente una società escludente, diseguale e terrificante. Così l'UPA nasce dalla vocazione di rendere comune la capacità di autoapprendimento delle persone e in particolare dei movimenti sociali, vale a dire di collettivi e persone che hanno una vocazione di trasformazione dell'ambiente, dell'economia, della politica, della cultura e, logicamente, anche delle modalità di apprendimento.

È NECESSARIO EDUCARSI PER SCOPRIRE, INVENTARE E IMPARARE COME ATTACCARE IL SISTEMA E TRASFORMARE RADICALMENTE UNA SOCIETÀ ESCLUDENTE, DISEGUALE E TERRIFICANTE

Secondo i membri dell'UPA, Kropotkin avvertiva e ricordava ai lavoratori che per fare la rivoluzione erano necessari gli ingegneri e non tanti scienziati sociali, economisti, sociologi, ecc. Per questo Paul Robin scrisse e promosse il «Manifesto per i sostenitori di un'educazione integrale» (1893) in cui difendeva un'educazione capace di formare in modo armonico tutti gli aspetti dell'essere umano. Questa idea è valida ancora oggi: è necessario formare persone pratiche in modo intelligente, cioè generare conoscenze pratiche e sviluppare pratiche con conoscenza per formare soggetti consapevoli della loro condizione e competenti nella rivoluzione.

Quindi, di fronte all'attuale necessità di formare le classi popolari e operaie, e anche i militanti e i membri dei movimenti sociali in un *nuovo* contesto e in una nuova fase del capitalismo, l'UPA si ispira alla lunga tradizione libertaria dell'educazione degli adulti sviluppata in Catalogna nel corso del XX secolo. Uno dei principali riferimenti di questa tradizione è l'*Ateneu Enciclopèdic Popular* (AEP), creato nel 1902 a Barcellona: uno spazio di dibattito, di militanza e di documentazione del movimento anarchico ancora attivo, e che all'epoca era anche un'università popolare pensata proprio per formare e generare processi di autoapprendimento tra le classi lavoratrici. D'altra parte l'ispirazione per l'UPA arriva anche dalle Università Popolari di Abya Yala (Colombia, Messico, Argentina, Cile, Brasile ecc.) un territorio dove troviamo molteplici processi di autogenerazione della conoscenza. In realtà, come riconoscono i membri dell'UPA, questo si riflette nella composizione stessa del collettivo fondatore, un mix diversificato e impegnato di militanti tra i quali non mancano persone provenienti da queste regioni. Sono soprattutto loro a riconoscere l'importanza di spazi di formazione come questo.
Tuttavia, l'UPA non è il primo spazio di formazione per adulti

creato a Barcellona negli ultimi decenni. Allo stesso modo, la conoscenza e il riconoscimento di questi antecedenti e la trasmissione della loro memoria hanno permesso di migliorare l'approccio e sviluppare un progetto che, finora, sta funzionando. Parliamo, ad esempio, dell'UPAC - Università Popolare Autogestita della Catalogna - una precedente esperienza nata sull'onda del 15M (Movimento degli Indignados iniziato a Barcellona, sigla che prende il nome dal giorno di inizio delle proteste, il 15 maggio 2011 *NdT*) che ha riunito decine di persone per quasi due anni per riflettere su un nuovo modello formativo per gli adulti. Come afferma uno dei membri dell'UPA, uno dei motivi del fallimento del progetto dell'UPAC è stato dedicare tanto tempo e impegno alla parte meta-universitaria, cioè a pensare e discutere che tipo di apprendimento avrebbe dovuto proporre, che tipo di università, che tipo di struttura gestionale, chi avrebbe svolto dei compiti e chi no, quali obiettivi avrebbe avuto, ecc. I processi di definizione e le questioni burocratiche sono stati troppo lunghi e, seppur necessari, hanno bloccato e paralizzato l'avvio del progetto che non è mai venuto alla luce.

L'UPA NASCE DALL'AZIONE, CIOÈ DALLA VOLONTÀ MIRATA E APPLICATA DI GENERARE SPAZI DI AUTOGESTIONE E DI SCAMBIO DI CONOSCENZE

A differenza dell'UPAC, l'UPA nasce dall'azione, cioè dalla volontà mirata e applicata di generare spazi di autogestione e di scambio di conoscenze senza la necessità di definirli nel dettaglio, purché siano coerenti con i valori dell'emancipazione collettiva. Nelle prime fasi del progetto e grazie alle conoscenze e alle esperienze pregresse, si concorda che la pratica abbia la precedenza sulla teoria che, però, è necessaria per far durare il progetto, almeno fino ad oggi. L'UPA inizia quindi offrendo moduli formativi di poche sessioni che rispondono ai seguenti quattro principi:

- Togliere la conoscenza dall'accademia, ovvero mettere in di-

scussione il suo monopolio sulla produzione della conoscenza e infrangere le divisioni di specializzazione;
- Realizzare corsi che all'interno dell'accademia sono molto costosi e offrirli a un prezzo più popolare e più basso;
- Offrire l'accesso all'università alle classi popolari affinché possano accedere a conoscenze specializzate ed elaborate;
- Disertare dalla logica accademica e distruggere la prigione epistemologica che colonizza e schiavizza tutte le menti, soprattutto quelle che provengono dal mondo universitario.

Ecco perché la decisione e la preparazione dei corsi offerti dall'UPA rispondono a criteri che rompono con l'idea dell'esperto che insegna agli studenti ignoranti, e che sono coerenti con l'idea di produzione collettiva e di autoapprendimento in cui tutte le persone hanno qualcosa da offrire, qualcosa da insegnare e da imparare. E un altro criterio: è urgente concretizzarlo al più presto. Poiché convalidare altri modi di generare conoscenza mette anche in discussione il monopolio dell'accademia sulla certificazione e legittimazione dei formatori. I corsi offerti quindi non hanno bisogno di formatori con qualifiche, ma vengono sviluppati nel caso in cui vengano soddisfatti questi quattro criteri:
- Elevato interesse e forte carattere emancipatore dei contenuti;
- Presenza di una pluralità di voci partecipanti al corso;
- Esistenza di una diversità significativa nel profilo dei formatori;
- Coerenza e varietà dei formati con cui vengono svolte le sessioni.

Questi criteri permettono di definire quali corsi verranno svolti, corsi che nel tempo hanno adottato una struttura standard compresa tra sei e otto sessioni di due ore ciascuna, pur con flessibilità negli orari e nel numero delle sessioni. Va detto che l'UPA riceve decine di proposte all'anno da parte di persone interessate a condividere conoscenze e programmare un percorso tematico, e questi criteri consentono di prendere decisioni al momento di articolare diversi assi strategici o tematici. Finora sono stati offerti corsi come: Donne e lotta di classe; Musica con pensiero critico; Love lab o altri amori per il femminismo; Urbanistica sovversiva. Tra produzione e appropriazione della città; Giusti-

zia trasformativa. Un mondo oltre la polizia e le carceri; Città e anarchismo; Resistenza al sistema coloniale; Comunità antagoniste, cimarroni e rivolte nei secoli XVII e XVIII; Democrazia comunale. Comunalizzare la vita oltre il capitale; Ecologia politica; Studi Urbani. La città dal basso; Studi antirazzisti. Il razzismo come struttura. Un approccio storico, materiale e anticoloniale.
Il processo attraverso il quale vengono realizzati questi corsi è spiegato di seguito: una o più persone inviano una proposta di corso al comitato tecnico dell'UPA spiegando il tema generale e gli obiettivi, il calendario delle diverse sessioni, i partecipanti alla formazione, la metodologia e il luogo in cui realizzarle. La commissione tecnica valuta la proposta e la scarta se non è conforme ai criteri che abbiamo menzionato, o dà suggerimenti migliorativi. Una volta chiusa la proposta, viene progettato un piano di comunicazione congiunto. Se dopo un po' si raggiunge un numero di iscritti sufficiente a pagare i formatori e le eventuali spese, il corso viene realizzato: la persona che ha proposto il corso e un membro competente della commissione tecnica sono responsabili che il corso venga realizzato come proposto. Inoltre

vengono incorporati processi di valutazione e autovalutazione collettiva e si tengono in considerazione le circostanze personali degli interessati nel momento di decidere le tariffe del corso; che variano se necessario, cercando di mantenere l'equilibrio tra ciò che percepiscono i formatori e ciò che pagano gli iscritti.

Nel caso di chi scrive questo articolo, l'esperienza è che viene proposto alla commissione tecnica dell'UPA (per il primo trimestre dell'anno accademico 2023-2024) un corso di formazione su passato, presente e futuro della pedagogia libertaria. Attraverso le prospettive politiche, storiche e pedagogiche si articola una formazione che si conclude con una sessione aperta in cui si propone ai partecipanti di seguire il processo di autoapprendimento collettivo realizzando alcune azioni di continuità. Se ne propongono tre: la creazione di un archivio aperto con risorse educative in una prospettiva libertaria; la stesura e la pubblicazione di testi pedagogici sulla situazione attuale della pedagogia libertaria; la creazione di giornate in cui pensare e riflettere sull'anarchismo e sull'educazione da diverse angolazioni, esperienze e realtà.

UNA POTENTE CONFLUENZA DI PROGETTI EDUCATIVI CHE MIRANO A COSTRUIRE L'ANARCHIA ANCHE ATTRAVERSO L'EDUCAZIONE

Quest'ultima proposta è l'esperienza che si è svolta in due centri sociali della zona di Barcellona dall'11 al 14 luglio 2024 in cui c'è stata, tra l'altro, una potente confluenza di progetti educativi che mirano a costruire l'anarchia anche attraverso l'educazione. Scuole popolari per giovani, scuole autogestite per bambini, pubblicazioni ed editori libertari e spazi collettivi di autoapprendimento per adulti (come l'UPA) hanno condiviso tempo e parole, azioni e riflessioni, in giornate che sembravano necessarie. Ed è proprio in un momento di intensificazione della brutalità capitalista, che l'educazione restituisce speranza a quelli di noi che lottano per un altro mondo, per un'altra vita.

Ma è difficile costruire spazi educativi autonomi e comunitari, orientati all'emancipazione, caratterizzati dal pensiero critico e dal sostegno reciproco, dalla consapevolezza politica e dall'azione sociale.
Nel caso dell'UPA, il funzionamento dipende dalla commissione tecnica attualmente composta da sette persone che fanno parte anche di altri collettivi e movimenti. All'inizio si tenevano assemblee aperte in cui si ricevevano proposte e si prendevano decisioni tra decine di persone, ma questo rallentava la programmazione dei corsi. Semplificare la struttura consente di essere più efficaci e accettare che il progetto funziona grazie alle persone che vi dedicano ore nella loro quotidianità, e non si limitano a fare proposte o dare idee senza impegnarsi nella gestione; è risultato utile anche abbassare le aspettative per poter affrontare la complessità della lotta contro sistemi educativi e politici così grandi. Secondo i membri dell'UPA, avere così tanto spazio simbolico per costruire nuove forme di istruzione e formazione è una grande opportunità, ma bisogna farlo lentamente, seguendo il ritmo della vita delle persone piuttosto che voler andare al rit-

mo del sistema, e prendersi cura dei punti di forza e delle realtà personali di coloro che compongono l'UPA. Sovvertire i tempi, mettere la cura al centro, recuperare esempi storici e condividere la conoscenza con altri gruppi e referenti, sono strategie essenziali anche per combattere il capitalismo.

In ogni caso, l'autonomia è un valore per cui lottare perché, nonostante comporti complessità e tensioni che vanno accettate e affrontate, apre possibilità inaspettate. Una di queste possibilità è quella di agire anche come parassita dell'accademia, vale a dire riappropriarsi delle sue risorse per organizzare programmi di studio alternativi e radicali, proprio come stanno facendo altri compagni e compagne di lotta. Allo stesso tempo, è necessario mantenere una distanza dall'accademia per concentrarsi sulla produzione di un sapere locale e proprio che parta dall'esperienza, che ci serve a rafforzare la riappropriazione del sapere e della vita, delle condizioni di produzione e distribuzione della ricchezza, la costruzione della società e il rapporto con la natura.

Ma va detto che nonostante la quantità di idee e proposte, una delle maggiori difficoltà dell'UPA è lo svolgimento del lavoro tecnico: realizzare *excel* e inviare *email*, disegnare manifesti, fare diffusione, prenotare spazi, gestire pagamenti, stampare documenti, ecc. Sono lavori imprescindibili ma anche quelli che si fa più fatica a realizzare, come assicurano i membri della commissione tecnica. Collettivizzare anche questi sforzi è essenziale affinché il progetto funzioni e non dipenda dai personalismi e dai volontarismi che spesso bruciano i progetti dall'interno.

Fortunatamente, la realtà è che ci sono sempre più progetti di questo tipo, come l'Università Popolare di Valls (Catalogna), l'Università Phoenix di Valencia, l'Università di Traficantes de sueños (Madrid), la Città Invisibile (Barcellona), Contranarrativas (Messico) che, secondo i membri dell'UPA, sono solo alcuni esempi tra tanti con i quali condividono prospettive.

CONCENTRARSI SULLA PRODUZIONE DI UN SAPERE LOCALE E PROPRIO CHE PARTA DALL'ESPERIENZA

E come affermano, una delle altre cose fondamentali è proprio fare rete con altri progetti, non solo per la formazione degli adulti, ma anche con spazi educativi per giovani e bambini, ecc. In altre parole, tessere – per quanto possibile e secondo le forze disponibili – una rete di infrastrutture in cui sviluppare un compito educativo critico e trasformatore, collegando allo stesso tempo spazi educativi e lotta sociale, potrebbe essere un obiettivo per i prossimi anni. Si tratterebbe, infatti, di una riedizione e di un aggiornamento della rete di atenei operai e di scuole razionaliste che si sviluppò in Catalogna all'inizio del sec. XX, e che senza dubbio ha contribuito a una delle rivoluzioni sociali di più vasta portata della storia europea, quella del 1936. E vogliamo ricordare che in questa rivoluzione l'educazione ha giocato un ruolo fondamentale, come dimostra il progetto del CENU (il *Consell de l'Escola Nova Unificada*) che generalizzò i principi educativi libertari all'intero sistema educativo e sociale. Ripensiamo collettivamente, allora, a come sviluppare un'educazione libertaria che ci aiuti a immaginare e realizzare la rivoluzione oggi.

Per maggiori informazioni:
Università Popolare Autogestita (UPA): www.upa.cat
Convegni sulle Pedagogie Libertarie: pedagogieslibertaries@riseup.net;
@pedagogies_llibertaries.

Traduzione di Valeria Giacomoni

Territori indigeni autonomi ed ecoturismo nell'Amazzonia boliviana: opportunità e ostacoli

Juanita Roca Sánchez

La Bolivia è un paese in Sud America conosciuto per le sue alte montagne, altopiani e laghi di sale che formano parte della Cordigliera delle Ande. Tuttavia circa il 65% del territorio del paese forma parte della grande regione amazzonica americana, con boschi e selve tropicali, montagne e colline, lagune e zone umide. L'Amazzonia boliviana è una delle regioni con maggiore biodiversità del pianeta e si trova nella parte settentrionale del paese; comprende una gran parte del bacino amazzonico, dove esistono diverse aree protette, parchi nazionali e territori indigeni, adatti all'ecoturismo. La cittadina di Rurrenbaque è uno dei principali accessi alle aree protette e ai territori indigeni. A Rurrenbaque si può arrivare in aereo in un'ora dalla capitale La Paz, ci sono vari operatori turistici che offrono percorsi nella selva, escursioni per osservare gli uccelli, uscite in canoa e l'opportunità di esplorare le culture indigene locali, situate per esempio nella Riserva della Biosfera e Terra Comunitaria di Origine Pilón Lajas, e nel Parco Nazionale Madidi.

L'ostello ecosostenibile Chalalán

Tra le principali imprese ecoturistiche in Bolivia, situato all'interno del Parco Nazionale Madidi, troviamo l'ostello a basso impatto ambientale Chalalán: pioniere nel suo campo, costituisce il risultato dello sforzo di una comunità indigena amazzonica remota, che gode di una vita in autonomia, lontana dalla civilizzazione occidentale. Questo ostello è uno dei casi più riusciti di ecoturismo comunitario e indigeno, non solo della Bolivia e dell'America Latina, ma del mondo. Cerchiamo di capire perché. L'ostello ecosostenibile appartiene al popolo indigeno Uchupiamonas, e la comunità che riunisce questo popolo è situata nel territorio indigeno contadino originario (TIOC) chiamato San José de Uchupiamonas che ha una superficie di 210.055 ettari (Fundación TIERRA, Informe 2010), anch'esso di proprietà ufficiale del Popolo Indigeno di San José de Uchupiamonas. Sia il Chalalán che il territorio indigeno che lo accoglie, sono nel cuore del Parco Nazionale Madidi (PNM) creato nel 1995. La superficie del parco è di 1.895.740 ettari e costituisce una delle aree protette più grandi della Bolivia.

SI TRATTA DELLA PRIMA ECO-ATTIVITÀ NEL PAESE IN CUI LA COMUNITÀ INDIGENA È PROPRIETARIA AL 100%

Per arrivare all'ostello comunitario Chalalán si naviga per sette ore sui fiumi Beni e Tuichi, in piccole barche con motore fuori bordo partendo dalle cittadine di Rurrenabaque o di Sanbuenaventura. Nella stagione secca si può raggiungere anche via terra fino a Tumpuasa e da lì esiste una deviazione di 35km che arriva al settore centrale della comunità di San José de Uchupiamonas.

Il caso del Chalalán è particolarmente interessante per il ruolo della comunità indigena nell'accesso e gestione del suo territorio: in primo luogo, questo è uno dei pochi casi nei quali la comunità ha gestito e finanziato la determinazione del proprio territorio senza appoggio esterno; inoltre si tratta di un'impresa comunitaria che ha generato un notevole impatto economico, sociale e ambientale all'interno del Parco Nazionale Madidi, riconosciuto sia in Bolivia che fuori dal paese, essendo la prima impresa moderna di ecoturismo indigeno, gestita da un'intera comunità. Si tratta della prima eco-attività nel paese in cui la comunità indigena è proprietaria al 100%. L'azienda in questo modo ha creato molti posti di lavoro e inoltre promuove la produzione artigianale e agricola della comunità; in questo modo è riuscita a stabilire un'economia secondaria che contribuisce al miglioramento delle condizioni di vita della comunità (*Conservacion Internacional* 2002). Il caso in questione inoltre è un esempio di successo per il modo pragmatico in cui un popolo indigeno ha sfruttato le leggi e la tendenza globale a favore dei popoli indigeni negli anni Novanta, riuscendo a ricavare benefici dal trend emergente dell'ecoturismo, e definendo il suo territorio per assicurare protezione giuridica, sia al terreno che all'impresa. È stata senza dubbio questa sicurezza a livello legale sul territorio Uchupiamonas che ha permesso al Chalalán di consolidarsi come impresa e di trasformare una comunità con scarse risorse in una popolazione con una prospera economia e un evidente impatto sociale e ambientale.

Caratteristiche demografiche e culturali della popolazione di Chalalán

Per molti decenni gli Uchupiamonas hanno vissuto isolati, a causa della mancanza di mezzi di trasporto verso le città. Nazaro Hualico, un professore della comunità, racconta la grande difficoltà che avevano gli Uchupiamonas negli anni Sessanta del secolo scorso per comunicare con il resto del mondo: tre giorni di navigazione sul rio Tuichi fino alle località di Sanbuenaventura o Rurrenbaque. Nonostante le difficoltà a relazionarsi con il mondo esterno, la vocazione di questo popolo verso il turismo comunitario ecologico cominciò a delinearsi già da allora, quando membri della Comunità Uchupiaona lavoravano impiegati in imprese turistiche gestite da stranieri (Limaco 2013).
Attualmente il 100% delle famiglie sono proprietarie dell'azienda: hanno acquisito questo diritto occupandosi personalmente della costruzione dell'infrastruttura. Allo stesso modo si sono sviluppate attività economiche dirette allo sfruttamento dei prodotti forestali non legnosi.

In questo modo la comunità produce e intaglia maschere con forme zoomorfe, cesti di foglie di palma, gioielli con semi come l'avorio vegetale e cartoline di carta riciclata. Inoltre si sono sviluppate attività di agricultura sostenibile appoggiando orti organici familiari, coltivazione di agrumi, cacao e caffè. Tutta questa produzione è destinata a migliorare le condizioni alimentari e limitare il più possibile l'agricoltura estensiva. In questo contesto, la ricaduta economica è direttamente sulle famiglie, nel senso che ogni famiglia è proprietaria di azioni nell'impresa Chalalán (*Conservación Internacional* 2002).
Attualmente, grazie all'Impresa Chalalán, la comunità ha accesso a tutti i servizi basici, i giovani hanno accesso alla scuola primaria e molti di loro studiano nelle località di Ixiamas o Rurrenbaque. Inoltre come risultato del successo economico, vari membri della comunità hanno un titolo professionale e inoltre hanno seguito corsi in diversi paesi per lavorare nell'eco-ostello. Infatti la storia dell'accesso e dell'uso del territorio degli Uchupiamonas è strettamente legata all'evoluzione del tema del turismo ambientale, che iniziò a svilupparsi in questa regione a partire dagli anni '80.

Eco Lodge San Miguel del Bala

Sempre all'interno del Parco Nazionale Madidi, ma in luogo molto più accessibile, si trova l'Eco Lodge San Miguel del Bala, che appartiene alla comunità del popolo indigeno Tacana, che porta lo stesso nome. La comunità di San Miguel del Bala si trova a 45 minuti in barca da Rurrenbaque.
Questo eco-lodge è stato costruito con metodi e obiettivi simili a quelli di Chalalán. Soprattutto nel primo caso le leggi ambientali a partire dal 1995 non permettevano attività di sfruttamento del territorio nei parchi nazionali per proteggere l'ambiente. Inizialmente questa fu una decisione sco-

GRAZIE ALL'IMPRESA CHALALÁN, LA COMUNITÀ HA ACCESSO A TUTTI I SERVIZI BASICI

moda per gli indigeni Tacana originari del luogo, poiché consideravano che questa legge fosse un'intromissione del governo della Bolivia nel loro territorio. Il tema di discussione era sulle antiche tradizioni di caccia e agricole della comunità di San Miguel, messe in pericolo dalla formazione del Parco Nazionale Madidi. Nonostante altri popoli indigeni abbiano continuato le attività di sfruttamento del territorio come il taglio degli alberi, la caccia, la deforestazione per l'agricoltura, la comunità di San Miguel del Bala decise di cercare alternative più sostenibili, come l'ecoturismo.

Attualmente le 35 famiglie che formano parte di San Miguel sono coinvolte nel progetto ecoturistico San Miguel del Bala. Inoltre, i membri della comunità si dedicano principalmente alla pesca, alla caccia controllata, all'agricoltura e all'elaborazione di medicine naturali e artigianato. Tutto il personale dell'ostello appartiene alla comunità, e comprende personale amministrativo, guide, cuochi e trasportatori. Questa attività, inoltre, ha portato miglioramenti nel campo della salute, dell'educazione e dei servizi di base. Tra le attività che per esempio si possono realizzare a San Miguel del Bala troviamo l'apprendimento degli antichi metodi di caccia dei Tacana e delle piante medicinali, oltre al godere della tranquillità dei suoni della selva, in condivisione con la comunità.

Ostacoli per l'autonomia delle comunità che vivono nel Parco Nazionale Madidi

I PROGETTI SAREBBERO STATI DIFFICILMENTE REALIZZABILI SENZA L'APPOGGIO DELLA COOPERAZIONE INTERNAZIONALE E DELLE ONG AMBIENTALISTE

Il successo dei casi di Chalalán e San Miguel del Bala dimostrano che l'ecoturismo è un'attività sostenibile che favorisce la tutela dell'ambiente. Tuttavia, non bisogna creare una visione romantica di un mondo indigeno idilliaco dove le comunità funzionano in modo autonomo, dato che i progetti sarebbero stati difficilmente realizzabili senza l'appoggio della cooperazione internazionale e delle ONG ambientaliste. D'altra parte, esistono una serie di fattori che potrebbero o forse hanno già ostacolato le attività ecoturistiche, come la corruzione tra alcuni dirigenti indigeni, attività minerarie in zone vicine che inquinano i fiumi con il mercurio e l'intervento costante del governo nei territori indigeni, in contraddizione con ciò che dice la Costituzione boliviana, che è una delle più radicali al mondo sul tema dei diritti dei popoli indigeni nell'autogestione dei propri territori ancestrali.

Tra gli ostacoli citati, il più pericoloso al momento è l'estrazione mineraria dell'oro, dato che si tratta della seconda esportazione più importante della Bolivia e il Parco Nazionale Madidi è diventato una delle zone principali di questa attività. Nonostante ci sia un'area protetta di quasi 19.000 km² e uno degli indici di biodiversità più alti d'America, ogni anno le operazioni minerarie si estendono all'interno del parco. Questa attività rappresenta per il paese un'entrata di oltre un miliardo di dollari all'anno e la creazione di centinaia di migliaia di posti di lavoro[1].

1 https://es.mongabay.com/2022/12/contratos-inadecuados-y-acuerdos-secretos-estimulan-la-extraccion-de-oro-en-bolivia/

Bibliografia

Molte delle informazioni per questo articolo provengono da conversazioni con Cándido Pastor e Eduardo Forno de *Conservación Internacional*. Inoltre sono stati consultati:

Conservación Internacional, *Programa de Desarrollo Sostenible y Ecoturismo en San José de Uchupiamonas y para el establecimiento de una zona protectora del propuesto Parque Madidi. Resumen elaborado por Cándido Pastor.* Documento privado de Conservación Internacional-Bolivia, 2002.

Costas P./ Fundación Tierra, *La realidad de las TCOs en el norte de La Paz*, 2009. Extraído el 2 de octubre de: http://www.ftierra.org/ftierra2012/index.php?option=com_content&view=article&id=2375:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

Diez Astete A., *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones: Amazonía, Oriente y Chaco*, CESA, La Paz, 2011.

Fundación Tierra, *Informe 2010*, Fundación Tierra, La Paz, 2010.

Limaco F., *Emprendimiento de Turismo Comunitario Chalalán, en Visiones de Desarrollo: Perspectivas Indígenas, Estatales y Empresariales.* Konrad Adenauer Stiftung-Programa Regional de Participación Política Indígena en América Latina, La Paz, 2013.

Mamani G., Limaco Z.; Limaco A., Limaco C. Freddy y Mamani, *Viaje al Centro del Chalalán. Una experiencia exitosa de turismo eco comunitario en la selva amazónica boliviana*, FIDA La Paz, 2006.

Miranda G.-Chumacero S., Barrera M., *Riqueza y abundancia de peces en dos lagunas de los Andes tropicales*, in «Ecología en Bolivia», vol. 40, n. 2 (2005).

Traduzione di Valeria Giacomoni

L'associazione *La Strada – Der Weg* a Bolzano: un'esperienza di giustizia riparativa con i minori

Anna Lisa Bertolo

La giustizia riparativa

L'idea di raccontare un'esperienza di giustizia riparativa nasce da un incontro fortuito con Ulli Oberlechner, psicologa e mediatrice, che da 22 anni è attiva nel servizio di mediazione con minori e coordina il servizio di Giustizia riparativa presso la onlus *La Strada-Der Weg*, in Alto Adige. Questo articolo è frutto di un lungo scambio che ho avuto con la dott.ssa Oberlechner.
Incontro il concetto di «giustizia riparativa» per la prima volta in un corso di formazione sulla gestione dei conflitti e ne rimango subito molto affascinata. Quello che mi sembra rivoluzionario è proprio la ricerca di una «riparazione» a un torto, a un reato: la volontà di uscire dal binomio colpevole/punizione, la possibilità di entrare nella complessità dell'assunzione di responsabilità, del riconoscimento reciproco, dell'ascolto, per arrivare, infine, a una auspicabile riparazione, in cui qualcosa che si è rotto viene, appunto, riparato. Si tratta, principalmente, dell'instaurazione di un rapporto di fiducia, che impone una profonda trasformazione. Questo potere trasformativo mi ha infuso speranza, non avendo mai trovato soddisfacente il concetto di giustizia punitiva.

Mi rimaneva sempre il dubbio che il colpevole ne uscisse – alla meglio – ancora più a pezzi e che questo, in fin dei conti, non servisse nemmeno alla vittima o alle vittime coinvolte.
Non sono moltissime le pubblicazioni dedicate alla storia della giustizia riparativa. La lettura del volume *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, pubblicato nel 2021, è stata per me particolarmente illuminante e mi ha fatto conoscere per la prima volta il concetto di giustizia riparativa. Nel testo si ripercorre l'esperienza di mediazione messa in atto in Italia, tra alcuni responsabili della lotta armata degli anni Settanta, le vittime e i loro familiari e si fa riferimento anche al famoso caso esemplare costituito dal processo di giustizia riparativa messo in atto per riconoscere i danni subiti dalle vittime dell'apartheid in Sudafrica.

LA GIUSTIZIA RIPARATIVA MIRA AL RICONOSCIMENTO DELLE RESPONSABILITÀ E AL CONSEGUENTE RISARCIMENTO DELLA VITTIMA

Cos'è, dunque, la giustizia riparativa? Potremmo definirla come «un approccio innovativo nel campo del diritto penale, volto a promuovere la risoluzione di un conflitto che sia benefica per tutte le parti coinvolte, un approccio che esce da una logica punitiva e punta a un processo di mediazione e dialogo tra le parti, al fine di riparare i danni» (https://www.laleggepertutti.it/675635_giustizia-riparativa-cose-come-funziona-come-opporsi-al-rigetto). Nasce nel Nord America, negli anni '80, da modelli di giustizia sperimentale con la definizione appunto di «restorative justice». La giustizia riparativa mira al riconoscimento delle responsabilità e al conseguente risarcimento della vittima, attraverso un percorso in cui la vittima e il reo insieme cercano di trovare attivamente una risoluzione di tutte le questioni che sono nate dal reato; tale percorso può essere esteso anche alla comunità allargata.

Contrariamente a quanto comunemente percepito, la giustizia riparativa non si configura come una mera alternativa al tradizionale processo penale, né come un semplice meccanismo di riparazione del danno attraverso lavori socialmente utili. La partecipazione al programma può essere una iniziativa del giudice, oppure può avvenire su richiesta dell'imputato o della vittima. L'adesione a tali programmi è volontaria e libera da costrizioni.
Nel sistema giuridico italiano la giustizia riparativa non può sostituire il processo penale, ma può coesistere con esso, come percorso parallelo. Può influenzarlo, ad esempio, come circostanza attenuante nella determinazione della pena o nella valutazione della gravità del reato, soprattutto nel caso di rei minorenni. Infatti, se l'intero percorso di giustizia riparativa viene concluso prima dell'inizio del processo, si può arrivare al punto di far decadere la prima udienza, perché magari la vittima ritira la querela o il giudice statuisce che non ci sono le condizioni per proseguire l'azione penale, perché il conflitto si è già risolto. A tale percorso possono accedere sia il reo che la vittima, in qualsiasi momento e grado del procedimento, oppure anche dopo la condanna.

Il percorso di giustizia riparativa è gestito da enti specifici che organizzano e supervisionano l'attuazione dei programmi. Questi centri operano in collaborazione con le istituzioni giudiziarie su richiesta del giudice, dell'imputato o della vittima e in qualsiasi fase del procedimento penale.
La riforma Cartabia del 2022, in Italia, ha reso questi percorsi accessibili gratuitamente a tutti e in maniera diffusa su tutto il territorio nazionale.

La funzione della giustizia riparativa

UN LAVORO IMPORTANTE SULL'EMPATIA E'IMMEDESIMAZIONE NELLA VITTIMA

Secondo Oberlechner, la giustizia riparativa assolve più funzioni. Per il reo, l'aspetto prevalente è quello di misurarsi con le proprie responsabilità a livello psicologico. Mentre nel processo egli viene giudicato per il proprio comportamento, nel loro lavoro i mediatori stimolano e affiancano un processo di autoanalisi e di consapevolezza del minore, cercando di capire come ha vissuto la situazione, come spiega il suo comportamento, come vede le sue responsabilità, per arrivare a capire come si è sentita la vittima. Si tratta, insomma, di un lungo percorso, strutturato per misurare la maturità del minore: un lavoro importante sull'empatia e l'immedesimazione nella vittima. Di questo processo fa parte anche il tentativo di capire assieme al minore quanto è disposto a riparare ciò che ha danneggiato, anche in termini di relazione. Nel momento in cui si dichiara disponibile ed esprime il desiderio di confrontarsi con la vittima, di spiegarsi, di dare un senso a quello che ha fatto, i mediatori devono valutare se è in grado davvero di farlo e se questa situazione non sottopone la vittima a un nuovo trauma. Questo per quanto concerne la parte rea.

Per quanto riguarda la vittima, invece, la funzione è quella di dare informazione, perché nel processo minorile non è prevista la parte civile, quindi nel momento in cui una persona sporge una querela contro un minore, è esclusa dal processo, solo in rari casi può venire chiamata come testimone. Dunque la vittima non ha alcuna informazione sull'esito del processo, se il querelato è stato condannato, se hanno trovato le prove. E questo rende impotente la vittima, perché ha la sensazione di non essere riuscita ad avere giustizia in qualche modo. Qui entra in campo il percorso della giustizia riparativa, che invece invita le parti offese a colloqui informativi sul processo e sul percorso che il minore sta effettuando, ma anche per coinvolgerle in una rivalutazione di quanto accaduto, offrendo loro sostegno e supporto. Questo è importante, perché in un reato c'è sempre una parte di perdita di controllo da parte della vittima e questo controllo va restituito, rendendo la vittima partecipe del percorso, coinvolgendola anche sulla formulazione del percorso di riparazione da parte del reo.
Quando accedono ai percorsi di giustizia riparativa, i minori lo fanno perché vogliono riparare qualcosa, vogliono ridare alla società qualcosa che hanno tolto, o una sicurezza o un aiuto o la benevolenza. La scelta di partecipare a un percorso di giustizia riparativa, come detto, è libera ed è il pubblico ministero a proporlo. I genitori solitamente sono molto favorevoli, perché pensano che può essere molto vantaggioso rispetto al percorso penale, il che non è necessariamente vero, perché dipende dal comportamento del minore, dal suo coinvolgimento, dalla sua disponibilità a mettersi in gioco.
Nei casi più gravi, per esempio quelli di violenza sessuale o di lesioni personali gravi, i mediatori e gli psicologi possono richiedere un allungamento del tempo del percorso e accedere a gruppi o percorsi terapeutici specifici e individualizzati. A volte, ad esempio, è necessario ricorrere a una perizia neuropsichiatrica. L'intenso lavoro svolto dai mediatori è piuttosto inusuale per i ragazzi, perché non sono abituati all'autoriflessione e punta molto sullo sviluppo dell'empatia.

L'esperienza de «La Strada-Der Weg»

Un punto centrale della giustizia riparativa è sicuramente l'incontro tra reo e vittima. Nell'esperienza dell'Associazione *La strada* la recidiva da parte dei minori è pari allo zero, in casi di incontro positivo tra vittima e reo minore. Quando il reo riesce a scusarsi, a prendersi le sue responsabilità e a spiegare il suo punto di vista e quando la vittima accetta le scuse, si guardano negli occhi e si dicono OK, da qui si può ripartire, ognuno per la sua strada, lì apparentemente succede qualcosa di magico tra le due persone. Il primo passo per il minore è sempre accettare di avere commesso un reato. Quando lo accetta succede qualcosa, scatta il desiderio di riguadagnare un ruolo dignitoso. Su questo aspetto i mediatori lavorano tantissimo.

Ulli Oberlechner lavora molto insieme al suo staff con ragazzi di seconda generazione, con un background culturale e psicologico spesso difficile. In questi casi è importantissimo un lavoro di responsabilizzazione sul controllo delle proprie azioni, sui propri limiti, sulla differenza tra agire e reagire. Solo così può scattare il desiderio di «rimettere a posto», di riparare e «ripararsi». Ugualmente, anche nel caso della vittima, è spesso importantissimo un riconoscimento della propria parte, perché in un conflitto c'è quasi sempre una compartecipazione.

Non è detto, però, che la vittima sia disponibile all'incontro, o che ciò sia auspicabile per rischio di ri-traumatizzazione, per esempio in casi di rapine armate o violenze sessuali. In questi casi, un'alternativa valida è la mediazione indiretta, in cui si usa un tramite nella mediazione, per esempio una lettera, un video, o una altra forma di scambio di informazioni che non sia l'incontro diretto. È di fondamentale importanza che la vittima si riappropri del proprio potere, del

QUANDO IL REO ACCETTA DI AVERE COMMESSO UN REATO SUCCEDE QUALCOSA, SCATTA IL DESIDERIO DI RIGUADAGNARE UN RUOLO DIGNITOSO

controllo e della sicurezza sulla propria vita dopo aver subito il reato e questo può avvenire tramite la comunicazione, e l'ascolto di quanto ha subito da parte del reo.
Se però la vittima non acconsente nemmeno a una mediazione indiretta, si può ricorrere a mediazioni aspecifiche, ossia si chiede il coinvolgimento di vittime di reati simili che hanno fatto esperienze di mediazioni positive e che si mettono a disposizione in luogo della vittima reale. Questo non serve tanto nella riparazione vera e propria, quanto piuttosto nello spiegare al minore i processi intrapersonali che avvengono nella vittima, perché può parlare della sua esperienza, di come è stata vissuta la situazione, di quali sono state le conseguenze sulla sua vita, cioè di tutto quello che il minore cerca di non affrontare. Questo funziona molto bene quando si tratta di reati contro pubblici ufficiali, per esempio autisti, conduttori di treni, poliziotti, carabinieri.
Nel caso dell'associazione *La Strada-Der Weg* i mediatori lavorano sempre in due, per garantire imparzialità e gli incontri di mediazione avvengono preferibilmente senza la presenza dei genitori, perché riguardano solo i partecipanti al conflitto. I genitori possono chiaramente accompagnare i loro figli, ma viene loro chiesto di rimanere fuori dall'aula. Spesso è anche necessario un lavoro di mediazione tra i genitori delle parti in causa, perché se i genitori sono in forte conflitto non serve a niente fare una mediazione tra i minori.
Oberlechner racconta che l'anno scorso (2023) il suo team ha seguito 115 minori, 80 vittime, i loro genitori, più 5 reati commessi a scuola da minori di 14 anni. Di tutti i soggetti coinvolti, solo 11 non hanno voluto aderire al percorso di giustizia riparativa.
In Alto Adige nei tribunali per minori vige un'impostazione più educativa che punitiva, per cui la tendenza è quella di mettere i minori colpevoli di reato in comunità restrittive. Molto raramente si ricorre al carcere minorile. A volte i ragazzi scappano dalle comunità (che sono comunque luoghi traumatizzanti per i ragazzi) e dunque, se ripescati, finiscono in carcere, per poi ritornare in comunità. Tutti i ragazzi che fanno questo passaggio

comunità-carcere-comunità sono in qualche modo segnati, afferma Oberlechner. È un percorso che fa aumentare la rabbia contro il sistema, contro i genitori, contro gli educatori, la polizia, il sistema giudiziario, dunque questi ragazzi sono in lotta contro il mondo.
Nella giustizia riparativa sono previsti anche percorsi post pena carceraria. Certamente, in questi casi il percorso diventa più faticoso, perché la fiducia dei ragazzi nei confronti degli adulti è cambiata e ci vuole molto più tempo per entrare in relazione con loro. Sono sempre in difesa, abituati a essere giudicati e mettono a dura prova. Quello che funziona in queste situazioni è proprio il fatto che i ragazzi non si sentono giudicati dal servizio di mediazione e quindi col tempo si apre una disponibilità alla relazione e al dialogo.
Ho chiesto alla dott.ssa Oberlechner dove si collocasse precisamente l'atto di *riparazione* in tutto questo percorso, che mi pare il concetto più straordinario di questo processo. A suo avviso la riparazione inizia già col primo colloquio, quando i soggetti cominciano a raccontare quello che hanno vissuto, che siano vittime o rei. L'atto di raccontare in forma libera quello che è successo, quello che i soggetti hanno provato e sentito, ciò che li ha toccati o meno, quello che si ricordano è solitamente molto distante da quanto è scritto negli atti. Tramite tutto ciò inizia una riparazione, che ognuno sviluppa individualmente, qualunque sia la sua posizione nel conflitto. Quando poi i mediatori percepiscono che nel reo nasce il desiderio di confrontarsi, di voler restituire una propria versione, una spiegazione, delle scuse o anche solo la rabbia, se magari c'è stata una provocazione o un cattivo comportamento, allora vuol dire che sono pronti per fare l'incontro, c'è terreno per mettere insieme le due parti del conflitto. E quello è il secondo atto di riparazione, una riparazione profonda che avviene nella loro relazione, nell'incontro che i mediatori non sanno mai a priori come si svolgerà e come andrà a finire. Loro forniscono la cornice, ma i protagonisti sono le due parti in causa. Se la vittima riuscirà ad accettare le scuse, lì c'è la vera riparazione.

È vero che questo processo ha molto a che fare con l'ascolto, con l'essere ascoltati nelle proprie ragioni e versioni dei fatti, col non sentirsi giudicati, col trovare un proprio spazio di riconoscimento sia da parte del reo che della vittima. Talvolta, però, non c'è neanche bisogno di parlare, racconta Oberlechner, ci sono state mediazioni con percorsi difficilissimi che al momento dell'incontro si risolvono, quando la vittima entra nella stanza, vittima e reo si abbracciano e se ne stanno così abbracciati, senza dire niente. Lì si capisce che c'è già stata la riparazione.
Questo è il senso di un percorso di giustizia riparativa rispetto a uno di giustizia punitiva, che non aiuta quasi mai nel percorso di consapevolezza, della comprensione delle cause del reato, di cosa fare per non ripeterlo, di non ricadere nella stessa dinamica. Tutto ciò è più facile quando si lavora con i minori, ma non esclude che possa funzionare anche con gli adulti. Già il fatto di essere riusciti a conoscersi un po' di più e a riconoscere l'altro è un qualcosa che il carcere non può dare.

Grazie alla riforma Cartabia, che pure non mette realmente in discussione il sistema carcerario, né va a incidere profondamente in una sua riforma, si possono attivare alcuni percorsi che consentono l'aspetto riparatorio, anche senza il consenso della vittima all'incontro di mediazione. Ciò permette un importante lavoro con il minore, in un certo senso la società, rappresentata dagli psicologi, fa un lavoro di mediazione col minore al posto della vittima. Anche grazie a questa riforma stanno nascendo in Italia diversi altri servizi e centri di giustizia riparativa, anche perché sono stati messi a disposizione alcuni fondi da parte del Ministero della Giustizia.
L'attività de *La Strada-Der Weg*, tramite i suoi percorsi di giustizia riparativa, si inserisce, a mio avviso, in un solco di esperienze trasformative della società che, nello specifico, aprono sguardi e visioni rispetto al concetto di giustizia, che aiutano a immaginare un superamento del sistema vigente (che sta crollando e sta mostrandosi sempre più in tutta la sua inefficacia e crudeltà), capovolgendo il concetto stesso di colpa e di punizione. Piccoli semi che capillarmente possono far germogliare nuove strade più sostenibili umanamente e politicamente.

Associazione *La Strada-Der Weg*

L'Associazione *La Strada-Der Weg* nasce nel 1978 ad opera di un gruppo di volontari che affiancarono don Giancarlo Bertagnolli nella creazione di una comunità alloggio per persone disagiate e una comunità terapeutica per tossicodipendenti.
Oggi l'associazione *La Strada-Der Weg* è un' organizzazione molto articolata, che opera in vari settori del privato sociale.
Circa trecento dipendenti, affiancati da volontari, decine di persone impegnate nel servizio civile provinciale e nel servizio sociale volontario, (dati Bilancio Sociale 2023) tirocinanti, operano quotidianamente in diversi ambiti:

- sostegno a bambini e minori in situazione di disagio;
- recupero di giovani e adulti con problemi di tossicodipendenze e con disagio psichiatrico;
- pari opportunità;
- assistenza a donne vittime di tratta e sfruttamento del la prostituzione;
- accompagnamento abitativo e lavorativo di fasce deboli;
- prevenzione alla violenza sui minori;
- consulenza su varie forme di disagio sociale;
- sviluppo della cultura giovanile e sportiva tramite la gestione di centri giovani, servizi di doposcuola, servizi a favore della famiglia.

Concept Sketch per il concorso Lamborghini Road Monument, Sant'agata Bolognese, Italia

Carcere, sovraffollamento, suicidi. Sotto i luoghi comuni dell'emergenza

Giuseppe Mosconi

I numeri del carcere

Il 31 marzo del corrente 2024 i detenuti nelle carceri italiane erano 61.297; ma con una comprovata crescita media mensile di 330 unità, oggi, a metà luglio, avranno superato le 62 mila unità. Si tratta di un processo in decisa accelerazione. Se tra il 2020 e il 2021 l'aumento era stato di 770 unità, tra il 2021 e il 2022 era salito a 2.062, per registrare, tra il 2022 e il 2023, una crescita di 3.970 detenuti. Una tendenza che, se venisse confermata, ci porterebbe a 65 mila presenze a fine anno. Naturale corollario di tale fenomeno è la crescita del tasso di sovraffollamento, che, a fronte di una capienza regolamentare dichiarata di 5.1178 posti, risulta oggi del 120%; ma se si considera che i posti di fatto per vari motivi indisponibili sono 3.640, lo stesso tasso sale a quota 125[1]. Ma il dato nazionale si aggrava decisamente se consideriamo il valore dello stesso in alcune regioni. In Puglia siamo al 152%, in Lombardia al 144, in Veneto al 134. Per non parlare di alcune carceri, in cui il tasso di sovraffollamento giunge o tende

1 Questi e i seguenti dati sono tratti dal rapporto dell'Associazione Antigone del 2024, da fonti in parte antonomi, in parte istituzionali.

al raddoppio: Brescia 209, Lodi 200, Taranto 185, Roma RC 181, e diverse altre situazioni simili. Abbiamo così superato i valori che, nel 2003, motivarono il cosiddetto «indultino». Ma si tratta di una tendenza che si ripete sistematicamente. Non appena le carceri si decongestionano per un qualche provvedimento, indipendentemente dal tenore dello stesso, la popolazione riprende sistematicamente a salire, anche sull'onda di un nuovo mediatizzato allarme sociale, secondo cui «le strade sono piene di delinquenti a piede libero». Così è stato dopo i provvedimenti deflattivi che sono seguiti alla condanna dell'Italia da parte della CEDU per la situazione delle nostre carceri, con la sentenza Torreggiani del 2013; così accade ora, dopo i provvedimenti, e soprattutto gli orientamenti della magistratura in occasione della recente pandemia. E ciò in modo del tutto indipendente dall'andamento della criminalità, che registra una costante decrescita. Si direbbe che le tendenze deflattive e riformatrici, anziché rappresentare un'inversione di tendenza in ambito penale e penitenziario, costituiscano paradossalmente la premessa per nuove tendenze restrittive e più decisamente repressive.

La retorica del sovraffollamento

Ritengo, per altro verso, che queste dinamiche nascondano una più insidiose logica di potere e di controllo, anche sul piano dell'opinione pubblica. L'enfasi posta sulla questione del sovraffollamento rischia di ridurre allo stesso tempo le molte problematiche che si connettono e si dispiegano all'interno e attorno al carcere, alle sue radici e funzioni sociali, all'aggravarsi delle condizioni di vita interne. Certamente gli effetti del sovraffollamento vanno considerati con attenzione e inevitabile preoccupazione. La riduzione degli spazi della vita quotidiana comporta non solo l'ovvio deteriorarsi delle condizioni igienico-sanitarie, ma anche la difficoltà di convivere a stretto contatto di un numero elevato di persone, spesso diverse per età, esperienze di vita, provenienza socio-culturale, tipo di reato e di condanna, con le

inevitabili tensioni determinate dalla forzata convivenza. Vengono poi ulteriormente a diradarsi le opportunità trattamentali (lavoro, istruzione, attività culturali), con conseguente aumento dell'ozio forzato, con i suoi effetti psicologici e identitari, cui si associa l'uso più diffuso di psicofarmaci, rafforzato da un accordo, di fatto, tra i reclusi, che così rimuovono la noia e l'angoscia per il proprio stato e per inattività, e l'istituzione, che così consegue più facilmente ordine e allentamento di tensioni. Ma va anche considerato l'estendersi dei tempi di attesa per dare luogo alle procedure necessarie per ottenere le agognate misure alternative, cui conseguono il rallentamento e la riduzione della loro concessione.

CERTAMENTE GLI EFFETTI DEL SOVRAFFOLLAMENTO VANNO CONSIDERATI CON ATTENZIONE E INEVITABILE PREOCCUPAZIONE

A fronte di ciò, è evidente che non basta stabilire gli spazi «umanitari», per una più civile convivenza (i famosi 3 mq fissati dalla *Cedu*), né, tanto peggio, costruire nuove carceri o attivare nuove strutture. Si tratta, piuttosto, di mettere a fuoco le cause del sovraffollamento. Le stesse sono così riassumibili: l'introduzione di norme che prevedono nuovi reati o pene più severe, la tendenza ad arrestare o meno a seconda del tipo di reati, la selettività e l'estensione dell'attività di controllo e la tendenza a denunciare da parte delle FF.OO., ma anche dei cittadini; e poi la durata della custodia cautelare, anche in relazione alla velocità di smaltimento e alla durata dei processi e alla concessione della libertà provvisoria, l'attitudine a condannare, la severità delle condanne, la concessione o meno delle misure alternative, l'attivazione o meno di programmi di reinserimento, la disponibilità o meno di risorse esterne. E ancora l'influenza che esercita su tutti questi aspetti il clima culturale e politico nelle sue varie fasi, con le relative retoriche in tema di criminalità e sicurezza. Per non dire che, al di là degli spazi disponibili, il carcere resta sempre carcere, con le co-

ercizioni e le penose privazioni, gli effetti della stigmatizzazione e della degradazione sociale, le routine quotidiane, i rapporti di potere, i conflitti e le rigidità istituzionali, e tutto ciò che caratterizza la vita reclusa. Dunque il concorrere vasto e articolato di un insieme di fattori di carattere strutturale, che si impongono, al di là e al di sotto delle definizioni normative giuridiche, comunque sempre ben oltre gli spazi fisici disponibili.

I dati sulla popolazione reclusa sono sintomo di questa complessità. Si assiste infatti, da un lato, all'invecchiamento della popolazione detenuta, con la crescita dei soggetti tra i 45 e i 60 anni; dall'altro alla presenza costante di soggetti con pene o residui pena inferiori ai tre anni, e quindi in condizione di poter ottenere una misura alternativa, superiore al 50%. Percentuale che cresce se si considera che, nella maggioranza dei casi, i benefici sono ottenibili per condanne fino ai 4 anni. Dunque severità e durata delle condanne e restrittività nella concessione delle misure alternative, anche se l'area delle stesse è ampia e in continua crescita, risultano rivestire un ruolo centrale nel continuo incremento del sovraffollamento. Va poi considerata la normativa in materia di droghe e di immigrazione, come fattore determinante di incarcerazione, con il 34% di detenuti classificati come tossicodipendenti, e il 30% di immigrati. Ma se queste variabili di ordine normativo istituzionale possono in parte spiegare il fenomeno del sovraffollamento, il complesso dei fattori che abbiamo poco più sopra ricordato conferiscono al fenomeno un carattere di strutturale automatismo, difficilmente governabile con le scelte legislative. Il carcere in quanto tale tende a riempirsi e a sovraffollarsi, sull'onda degli influssi delle cosiddette «funzioni latenti» della pena: controllo della marginalità, cultura e politiche securitarie e vendicative, automatismi istituzionali di carattere autoriproduttivo, strumentalità, politiche per il consenso, e molto altro. Se così stanno le cose, la popolazione carceraria sarà sempre e comunque destinata a crescere. Il problema non è dunque il sovraffollamento in quanto tale, ma l'insieme strutturale dei fattori che lo producono.

I suicidi

IL SUICIDIO SI PONE AL VERTICE DI UNA ESCALATION DI COMPORTAMENTI PROBLEMATICI, CHE HANNO IN COMUNE IL FATTO DI ESSERE PROVOCATI DA UNA REATTIVITÀ AUTODIFENSIVA CONTRO L'ISTITUZIONE CARCERE

Ma veniamo al secondo fenomeno che occupa le cronache e polarizza l'immaginario e l'attenzione collettiva sul carcere: i suicidi. Ad oggi, 13 luglio 2024, risultano 55. Un dato impressionante che, se continuerà con lo stesso ritmo di crescita, tenendo conto che l'estate rappresenta per le carceri il periodo più critico, porterà il fenomeno a superare, a fine anno, la quota 100. Una cifra ben superiore al picco critico, già elevatissimo, di 84 registrato nel 2022, comunque a livelli senza precedenti. Ma, anche in questo caso, il suicidio non è il principale problema del carcere. Semmai è il carcere che costituisce il principale problema del suicidio. Va infatti in primo luogo considerato come il suicidio si ponga al vertice di una escalation di comportamenti problematici, che hanno in comune il fatto di essere provocati da una reattività autodifensiva contro l'istituzione carcere. Il «ritiro dalla situazione», con l'assoluta inedia e passività, l'assunzione sistematica degli psicofarmaci, le forme patologiche di somatizzazione, gli autolesionismi, i tentati suicidi (rispettivamente 11 mila e 1.400 nel 2022), fino ai suicidi veri e propri, in drammatica crescita, rappresentano forme di resistenza alle ristrettezze dell'istituzione carceraria e di rifiuto della stigmatizzazione e della degradazione sociale operata dalla pena. Ciò fa emergere la profonda frattura tra le definizioni operate dal diritto e dalle forzature deformanti dallo stesso imposte, e il concreto vissuto dei soggetti reclusi, la sostanza della loro auto-percezione e della loro identità, del senso delle loro esperienze, motivazioni e aspirazioni. In particolare il suicidio in carcere rappresenta un estremo atto di libertà, di richiesta di riconoscimento e di affermazione del sé, contro il totale disconoscimento subito dalle

definizioni penalistiche e dalle rigidità carcerarie. A dire «qui sto talmente male, che la morte è migliore». Non a caso lo stesso avviene più di frequente in circostanze in cui massima è la frattura tra il soggetto e il contesto in cui viene collocato: all'inizio della detenzione e nell'imminenza dell'uscita; in entrambi i casi in cui massima è la frattura tra l'auto-percezione soggettiva e gli imprevisti di una situazione manipolata e deformata dalle definizioni e dai provvedimenti penalistici e penitenziari. Dunque anche il suicidio, come livello estremo della scala di resistenze sopra ricordata, rimanda al carcere, in quanto tale, all'insieme delle definizioni e azioni in cui si articola la funzionalità del sistema penal-penitenziario. Il suicidio non è dunque il problema principale, ma la punta dell'iceberg dell'intero sistema. Ma soprattutto il suicidio in carcere, nella realtà di oggi, rappresenta una continuità drammatica con le condizioni di disagio, di marginalità, di fragilità e disorientamento che, oggi più che mai, caratterizzano la condizione di ampie aree sociali, rispetto alle quali la carcerazione rappresenta un passaggio tanto traumatico quanto inappropriato. Basti pensare a quanto la promessa di un facile e irrinunciabile livello di benessere e di rispettabilità sociale, rappresentato come generalizzato e a portata di mano dal linguaggio dei media e dalle interazioni sociali prevalenti, renda traumatica l'esperienza carceraria, nei termini dell'insuccesso e del fallimento.

Il carcere e la guerra

L'insieme di queste osservazioni e considerazioni ci porta inevitabilmente al tema della violenza, come dimensione diffusa nelle relazioni sociali nella società liberista, prima, e post-liberista, ora, in cui siamo immersi. Questo è il filo rosso che ci sollecita a cogliere continuità e analogie tra l'irreversibile e crescente violenza del carcere e ciò che è tornata ad occupare drammaticamente la scena mondiale in questi anni: la guerra. Il primo tema è quello dei confini tra amico e nemico. Il carcere segna

il confine tra gli onesti e i disonesti, i socialmente adeguati e gli inaccettabili, i giusti e gli sbagliati, i vincenti e i perdenti, gli affidabili e i pericolosi, compattando la comunità dei normali attorno all'immagine negativa, costruita e rafforzata dall'istituzione, degli inadeguati reclusi. La guerra altrettanto segna il confine tra i paesi civili, economicamente avanzati, democratici, liberi, pacifici e i paesi arretrati, totalitari, aggressivi, fanatici, inaffidabili e pericolosi; e compatta, dietro la sua violenza «difensiva», l'identità occidentale contro nemici pericolosi per la pace e la democrazia. In entrambi i casi l'immagine estremizzata del «nemico» è motivo, come sempre è avvenuto, del rafforzamento dell'identità dominante del «giusti», eventualmente sotto la guida protettiva di un'autorità forte.

L'IMMAGINE ESTREMIZZATA DEL «NEMICO» È MOTIVO DEL RAFFORZAMENTO DELL'IDENTITÀ DOMINANTE DEL «GIUSTI»

Una seconda analogia è costituta dall'estremismo immobilizzante della repressione. Consideriamo la crisi irreversibile dell'istituzione carceraria, il deterioramento delle condizioni di vita, interne, e ciononostante il ricorso più esteso e prolungato al suo impiego, la crescita della violenza interna, esplicitata dalla crescita dei suicidi e dai frequenti episodi di tortura, il tutto in una cornice di ricorso più esteso alla repressione penale, con l'introduzione di nuovi tipi di reato e aggravamento delle sanzioni, nonché l'introduzione di una serie di misure repressive che animano i «pacchetti sicurezza» in molti ambiti, dall'immigrazione, all'uso di droghe, dall'occupazione di case, dal conflitto sociale fino alla devianza minorile. Tutto ciò segna un salto di paradigma rispetto all'abituale ambiguità tra repressione e assistenzialismo, tra riformismo e austera restrittività. Qui l'intervento

repressivo è talmente sistematico e generalizzato, da imporne l'ovvietà, rendendo insensati e impraticabili ogni critica e tentativo di contrasto in controtendenza. Altrettanto la guerra, in Ucraina, ma anche in Medio Oriente, prosegue in modo talmente irreversibile e avulso da ogni serio tentativo di mediazione, da rientrare in una specie di ovvia normalità, che, mentre dà per scontato un incremento dell'uso della forza, ingenera assuefazione ad una sorta di convivenza, neutralizzando l'incisività dei movimenti per la pace e il riconoscimento dei diritti dei popoli. Sia carcere che guerra tendono così a imporre la violenza esercitata su un generalizzato assenteismo di massa, rafforzato da un dilagante senso di impotenza.

Infine la terza analogia si può cogliere in quanto carcere e guerra risultano indicatori del più generale contesto sottostante. Infatti sia la guerra che il carcere rappresentano, pur in modo diverso, la «punta dell'iceberg» di un insieme complesso di fattori e di problematiche, di cui sono espressione. La guerra è la punta dell'iceberg del sistema di interessi economici e politici, dei rapporti di potere nella sfera della geopolitica, delle strategie conflittuali di costruzione/decostruzione degli equilibri tra forze in campo. Altrettanto il carcere, con il suo rafforzarsi nonostante e attraverso la sua crisi, è la punta dell'iceberg del sistema di rapporti economici, di diseguaglianze sociali, di produzione di marginalità e di costruzione del consenso su cui si strutturano le nostre società. Nella sostanza il rapporto con il sistema di potere e di controllo è lo stesso. Una reazione uguale e contraria da parte della società civile, rispetto alla pervasività di questo sistema di dominio è, a questo punto, auspicabile, e forse prevedibile.

Una prospettiva di genere per l'alimentazione

Mariangela Mombelli ed Enrico Ruggeri

Gli stereotipi socio-culturali, in particolare quelli di genere, hanno sempre influenzato e continuano a influenzare il nostro stile di vita. In questo senso l'alimentazione, uno dei principali e più importanti capisaldi della prevenzione, non fa eccezione.
Chi, pensando a una grigliata di carne, non immagina l'uomo intento ad armeggiare intorno al fuoco, mentre la donna prepara la torta per i bambini e intanto mangia lo yogurt che, coi suoi miliardi di bifidobatteri, migliora la flora batterica intestinale?
Senza voler necessariamente generalizzare, è questo il messaggio che la pubblicità ci trasmette, perché è questo lo stereotipo che fonda il nostro stile alimentare, ed è questo ciò che il mercato impone.
Ciò che non emerge è che esistono differenze biologiche e fisiologiche tra i sessi, basate sulle loro differenze ormonali, che condizionano l'appetito, la digestione, il metabolismo e governano la biologia dei corpi. Tali differenze richiedono approcci nutrizionali diversi, che non sono tuttavia sufficienti a definire una prospettiva di genere dell'alimentazione, se non tengono conto delle norme e dei ruoli sociali attribuiti ai due sessi principali e non muovono dal riconoscimento delle molteplici identità, oltre la rigida distinzione tra maschile e femminile.

Solo considerando le differenze biologiche definite dal sesso e quelle socio-culturali definite dal genere è possibile arrivare a una prevenzione «su misura» per il mantenimento dello stato di salute delle persone.

Il nostro organismo ci avverte solo del bisogno di mangiare, ma non ci dice di cosa nutrirci. Ed è qui che subentra la società, dove il potere simbolico del cibo gioca una parte importante nel processo di potenziamento dell'identità di genere. Ciò che mangiamo non ha di per sé caratteristiche attribuibili alla femminilità o alla mascolinità, ma può legarsi a questo attraverso un discorso di controllo della società e di definizione degli individui che la compongono. Il consumo del cibo è strettamente connesso con le rappresentazioni sociali del corpo. Pensiamo agli uomini che svolgono lavori che li sottopongono a un continuo sforzo fisico: questi sviluppano un'attitudine verso il cibo che li porta a consumare pasti abbondanti, cibi pesanti, ricchi di carne e a elaborare una loro immagine di maschilità forte e virile. Ma la carne non è divenuta simbolo di virilità in virtù delle sue caratteristiche o in quanto sia preferita dalle persone di sesso maschile. Ha invece cominciato ad assumere questi significati perché all'interno di una determinata sfera socio-culturale è stata associata a un'immagine di mascolinità e di potere che prevede forza e superiorità economica. I maschi non hanno bisogno di mangiare carne, ma, assumendo un «cibo da uomo», rafforzano il proprio ruolo di genere.

LA SOCIETÀ, DOVE IL POTERE SIMBOLICO DEL CIBO GIOCA UNA PARTE IMPORTANTE NEL PROCESSO DI POTENZIAMENTO DELL'IDENTITÀ DI GENERE

Il modello di corpo femminile imposto dalla società prevede invece il controllo su di esso e su ciò che può deviarlo dalla normalità socialmente riconosciuta in quel dato momento storico.

È proprio attorno al rapporto con il cibo che storicamente si sono costruite le diverse rappresentazioni di femminilità, nel secolare tentativo di disciplinare il corpo femminile attraverso il culto della bellezza che passa inevitabilmente dal giudizio dello sguardo maschile, introiettato dalle donne di ogni epoca come parametro di valutazione di se stesse.
Da sempre la donna ha avuto un legame inscindibile con gli alimenti e il loro consumo: è la prima nutrice, dal grembo al seno, al primo cucchiaino di pappa e in molti contesti familiari continua a essere colei che si preoccupa del nutrimento della famiglia. La storia ci ha raccontato che il posto della donna era in cucina e molti di noi sono cresciuti vedendo le proprie madri che preparavano la cena per quando papà tornava a casa. O per Natale le bambine ricevevano piccoli set da cucina di plastica con cui giocare. È un ruolo con una storia di oppressione a cui le donne sono state confinate da una struttura sociale patriarcale, che non si è risparmiata di imporre loro anche una misura nel consumo di cibo, misura che loro stesse hanno interiorizzato, determinando via via la loro alimentazione per sottrazione rispetto a quella dei maschi. In molte società alle donne venivano – e vengono ancora – riservati cibi considerati di seconda scelta o carenti dal punto di vista nutritivo nonostante non ci siano evidenze scientifiche in termini di minori energie spese dalle donne.
Questo tipo di approccio alimentare imposto al genere femminile, improntato alla rinuncia e al controllo, e il ruolo sociale che le ha relegate nell'ambito domestico affidando loro tutte le pratiche legate alla nutrizione, le ha rese tuttavia più consapevoli sul piano dell'alimentazione, portandole a nutrirsi meglio rispetto al genere maschile, a cui è sempre stato concesso un comportamento più disinvolto nei confronti del cibo, oltre a un accesso migliore, quando non proprio privilegiato, anche in situazioni di precarietà sociale.
Tutti gli studi sono coerenti nell'affermare che le donne tendono a essere semi-vegetariane, a prestare più attenzione ai prodotti della terra – frutta, verdura, legumi – tipici della dieta mediter-

ranea, notoriamente ricca di antiossidanti e quindi preventiva verso le cosiddette malattie del benessere, quali il diabete, le patologie cardiovascolari e i tumori. Gli uomini mangiano, invece, più carne. Questa distinzione è di fondamentale importanza perché da queste scelte dipendono la qualità e la quantità dei nutrienti che entrano nel nostro corpo e il loro impatto in termini di prevenzione e sviluppo di molteplici patologie. Ci sono molti esempi di come i gusti di uomini e donne sembrano differenziarsi e di come ci siano cibi considerati a seconda del sesso biologico e degli attributi di genere a esso legati: il gusto e il concetto di immagine di femminilità e mascolinità in una determinata società sono correlati e le scelte alimentari compiute dagli individui sono dettate anche da come la società vuole che essi appaiano.

Il corpo maschile e quello femminile, intesi come costrutto sociale, hanno dei requisiti diversi costruiti su un sistema binario: se il primo deve essere forte e potente, e quindi mangiare carne, al secondo verrà chiesto di essere delicato e curato e di prediligere alimenti dolci, delicati e cremosi, aggettivi che rispecchiano l'essere femminile per la società. Lo stereotipo che l'uomo debba mangiare carne fonda le sue radici sul preconcetto che un elevato apporto di proteine nobili animali sia indispensabile alla formazione e al funzionamento dell'apparato osteo-muscolare e quindi alla rappresentazione dell'immagine di un organismo, quello maschile, forte e virile. Il tutto è condito dall'idea che sia proprio il testosterone, ormone sessuale androgeno, a richiederne un adeguato consumo. Se è in parte vero che il testosterone stimola la crescita dei muscoli negli esseri umani, diversi studi recenti hanno dimostrato come tale crescita non corrisponde a un aumento proporzionale della forza muscolare rendendo inutile un eccessivo consumo di carne.

L'associazione tra carne e virilità e la convinzione che le proteine animali siano un elemento fondamentale della forza fisica sono pregiudizi che affondano le radici nel costrutto sociale della mascolinità egemonica, duro da scardinare, e che va indubbiamente

oltre le scelte alimentari. Ciò che serve è un cambiamento culturale a cui possono contribuire scelte alimentari alternative che svincolano la carne – e qualsiasi altro alimento – dall'egemonia di genere.
Ciò che introduciamo nei nostri corpi e il significato che andiamo ad attribuirgli sono un atto politico anche in termini di sostenibilità ambientale. La produzione di cibo, conseguente alle scelte alimentari quotidiane, infatti, impatta considerevolmente sull'ambiente essendo responsabile del 30% delle emissioni globali: il solo settore della carne contribuisce al 14% dei gas serra prodotti nel mondo.
L'alimentazione è un marcatore sociale e può rappresentare un mezzo per ostentare benessere e disponibilità economiche, oppure essere la cartina di tornasole della povertà che presenta anch'essa un gap di genere. Nel mondo più di un miliardo di ragazze adolescenti e donne soffrono di denutrizione, di carenza di micronutrienti essenziali e di anemia, con conseguenze devastanti per il loro benessere e per la loro vita. Un'alimentazione inadeguata durante la vita delle donne e delle ragazze può portare a un indebolimento delle difese immunitarie, a uno scarso sviluppo cognitivo e a un rischio di complicanze durante la gravidanza e il parto con conseguenze irreversibili per la sopravvivenza, per la crescita e per il futuro dei loro figli. Mangiare costantemente meno di quel che serve equivale infatti ad azionare un interruttore per accendere o spegnere l'espressione di geni o gruppi di geni delle cellule, una sorta di memoria che viene trasmessa alle generazioni future influenzandone la salute. In questo senso nei Paesi a basso e medio reddito i sistemi di protezione alimentare, sociale e sanitaria andrebbero declinati in base al genere, dando la priorità all'accesso delle ragazze e delle donne a diete nutrienti, sicure, a

L'ALIMENTAZIONE È UN MARCATORE SOCIALE E PUÒ RAPPRESENTARE UN MEZZO PER OSTENTARE BENESSERE E DISPONIBILITÀ ECONOMICHE

prezzi accessibili, e accelerando l'eliminazione di norme sociali che discriminano il genere femminile, come i matrimoni precoci, l'iniqua condivisione del cibo, delle risorse, dell'accesso al credito, del reddito e del lavoro domestico. La difficoltà ad accedere a un cibo sufficiente e adeguato è un problema strutturale anche nel nostro Paese. Aumento della disoccupazione, riduzione dei salari, precarizzazione del lavoro e parallelo taglio della spesa sociale hanno portato all'intensificarsi dell'insicurezza alimentare nelle famiglie. La spesa alimentare è infatti più flessibile di altre spese essenziali e quindi più facile da ridurre, tagliando sulla quantità e/o qualità del cibo acquistato. La povertà alimentare, riflettendo le dinamiche di genere che caratterizzano l'economia domestica, si presenta con un volto di donna: sono le donne che sentono il dovere di rinunciare a determinati prodotti e di saltare i pasti per risparmiare e permettere ai figli e al resto della famiglia di mangiare. Sono soprattutto le donne che affrontano la vergogna e lo stigma sociale di rivolgersi ai centri di assistenza per chiedere aiuto.

Il cibo è un diritto e non un bisogno e come tale andrebbe garantito ovunque attraverso misure di giustizia sociale che assicurino a ogni persona – a prescindere dal genere di appartenenza – le risorse necessarie ad avere una dieta sana e appropriata non solo sul piano nutritivo, ma anche sociale e culturale.

Tragedia e farsa delle COP

Marco Antonioli

La *Conference of Parties* (COP) è la riunione annuale dei Paesi che hanno ratificato la «Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici» (*United Nations Framework Convention on Climate Change*, UNFCCC). Fu firmata durante la Conferenza sull'Ambiente e sullo Sviluppo delle Nazioni Unite, informalmente conosciuta come Summit della Terra, tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992. Punto fermo del trattato era la riduzione di emissioni di gas serra.

Più di trenta anni dopo, già solo nella scelta del luogo in cui si è svolta la COP28, Dubai, negli Emirati Arabi Uniti (EAU), sembra che il mondo abbia preferito il profumo dei petrodollari sauditi, rispetto alla coerenza con i propri obiettivi. Non soddisfatti dei dollari arabi la COP29 – 11/22 novembre 2024 – va ora a caccia di consensi a Baku, capitale dell'Azerbaijan, altra culla della produzione di idrocarburi.

La decisione di svolgere a Baku la COP29 ha poco a che fare con le politiche climatiche e molto di più con le relazioni internazionali. È una decisione politica dalle profonde implicazioni. L'Azerbaijan è la *longa manus* della Turchia di Erdogan sul Caucaso e sull'Europa orientale come ha dimostrato il continuo appoggio dei turchi agli azeri nel corso dei conflitti contro l'Armenia per il

controllo del Nagorno-Karabakh. Ultima tappa di questa guerra – spesso taciuta dei media occidentali – è stata a settembre 2023, quando l'Azerbaijan ha ripreso il controllo completo della regione costringendo la popolazione armena ad abbandonare le proprie case, provocando un esodo di oltre 140.000 persone. Lo stesso Parlamento europeo ha definito l'intervento armato azero come «pulizia etnica».

L'UE RISCHIA DI TRATTARE ERRONEAMENTE ENERGIA, CLIMA E POLITICA INTERNAZIONALE COME MATERIE TRA SÉ SCOLLEGATE

Non va dimenticato però che l'Azerbaijan è il detentore di circa il 20% delle riserve mondiali di gas ed è uno dei principali punti di partenza dei gasdotti che arrivano in Europa e che stanno assumendo ancora più rilevanza strategica da quando la guerra in Ucraina ha costretto a diversificare le importazioni di combustibili fossili. In questa situazione l'Italia è direttamente coinvolta in quanto è il principale partner commerciale di Baku tra gli stati europei e uno dei primi al mondo, con un volume di importazioni pari al 30,1% dell'export totale azero. L'Eni ha un ruolo di primo piano in diversi accordi con l'azienda statale di idrocarburi azera, la Socar, e il Tap (*Trans Adriatic Pipeline*) ha come azionista di maggioranza l'italiana Snam.

La domanda che sorge spontanea è: con quale spirito l'Unione Europea e l'Italia affronteranno la COP29 in Azerbaijan? Saranno disposte ad andare contro gli interessi del Paese ospitante nonché proprio partner strategico? L'UE – come ha già dimostrato – rischia di trattare erroneamente energia, clima e politica internazionale come materie tra sé scollegate, tralasciando la tutela di altri valori imprescindibili per una transizione «giusta, ordinata ed equa» dalle fonti fossili.

Per poter leggere a 360 gradi la scelta di svolgere la COP29 in Azerbaijan è bene fare un rapidissimo *excursus* su qual è la situazione a livello di diritti umani nel Paese. Secondo *Freedom*

House essa è ancora peggiore di quella degli Emirati Arabi Uniti. Il potere è nelle mani di Ilham Aliyev e della sua famiglia allargata dal 2003; ciò rende di fatto l'Azerbaijan uno stato autoritario. Sono negati i minimi diritti civili e sociali fra cui la libertà di opinione e la libertà di riunirsi in assemblea. Nel corso dell'ultimo anno sono stati arrestati numerosi attivisti di ONG e giornalisti con la sola colpa di aver criticato il presidente e aver dato spazio alle parole dell'opposizione. Inoltre durante il conflitto in Nagorno-Karabakh l'Azerbaijan si è reso colpevole di crimini di guerra accertati da fonti indipendenti internazionali.

Torniamo alla COP28 del 2023 che si è svolta a Dubai, una delle città più energivore del pianeta e l'ottavo Paese produttore di petrolio al mondo, perché lì era già delineato l'approccio delle élite mondiali sul tema che Baku 2024 non fa altro che rafforzare. Secondo i dati della Banca Mondiale, gli EAU hanno uno dei cinque livelli più alti al mondo di emissioni di anidride carbonica pro capite e sono ritenuti da varie fonti indipendenti fra cui *Freedom House* e *Amnesty Internationa*l un Paese in cui non vengono garantiti i diritti umani e le più basilari libertà civili.

Da quando è diventato presidente Mohamed bin Zayed sono state approvate nuove leggi che limitano significativamente la libertà di espressione e di riunione. Le autorità hanno prolungato la detenzione arbitraria di decine di vittime di processi di massa oltre la fine del loro periodo di detenzione e hanno sottoposto un difensore dei diritti umani e un dissidente a maltrattamenti prolungati. Inoltre il governo ha rinnovato la sua posizione contraria al riconoscimento dei diritti dei rifugiati.

Svolgere una conferenza di questa importanza per il futuro del pianeta in Paesi di tale caratura, prima gli EAU, poi l'Azerbaijan, significa da un lato non curarsi particolarmente dei risultati della conferenza e dall'altro, ancor più grave, accettare ed essere complici di queste politiche autoritarie, liberticide ed ecocide.

Questa è la tragedia. Tragedia ecologica, umana e sociale sulla pelle di tutti noi.

La farsa sono i risultati della COP28 che devono essere letti tenendo a mente il luogo in cui sono stati ratificati e lo svolgimento della conferenza. Presidente della COP28 è stato Sultan Ahmed Al Jaber, ministro dell'industria e delle tecnologie avanzate degli EAU, già presidente della *Abu Dhabi National Oil Company* dove ha avviato investimenti nelle tecnologie di cattura del carbonio e nell'idrogeno come politica di greenwashing per giustificare l'incremento nella produzione di petrolio.
Inoltre durante la COP28 è passato alle cronache per aver dichiarato «non mi accoderò in ogni caso ad alcun discorso allarmista. Nessuno studio scientifico, nessuno scenario afferma che l'uscita dalle energie fossili ci permetterà di raggiungere l'obiettivo degli 1,5 gradi». Tutto falso. Non è allarmismo, ma realismo.
I risultati della COP28, anche alla luce di quanto illustrato sopra, sono stati la classica montagna che ha partorito un topolino. Ciò che salta maggiormente all'occhio e su cui gli analisti si sono concentrati è la scelta delle parole sulla fine dei combustibili fossili. Se gli impegni precedenti parlavano di *phase out*, quindi di fine globale della produzione di combustibili fossili, nei risultati della COP28 si parla di *phase down*, cioè di riduzione graduale. *Phase down* senza una definizione delle tempistiche in cui realizzarlo, vuol dire in sostanza ritenere accettabile l'utilizzo – gradualmente sempre inferiore – di combustibili fossili a data da destinarsi. Cioè probabilmente mai, visti gli attori in gioco. Guarda caso si è giunti all'accordo sul *phase down* grazie all'appoggio di Russia, Cina e Arabia Saudita che non sarebbero state disponibili a un *phase out*.

NON SAREMO IN GRADO DI RISPETTARE LA SOGLIA DEI +1,5 °C DI AUMENTO DELLA TEMPERATURA FISSATA DAGLI ACCORDI DI PARIGI

LA TERRA CONTINUERÀ A BRUCIARE IN ESTATE E AD ALLAGARSI IN INVERNO, IL LIVELLO DEI MARI SI ALZERÀ E LE POPOLAZIONI CHE VIVONO SULLE COSTE SARANNO COSTRETTE A MIGRARE

Le prospettive future sono tutt'altro che rosee. È ormai certo che non saremo in grado di rispettare la soglia dei +1,5°C di aumento della temperatura fissata dagli accordi di Parigi. Per la prima volta abbiamo superato questo limite a inizio giugno 2023. Dicembre dello stesso anno non ha fatto che confermare la tendenza. Non c'è più neve per sciare e, invece che riflettere sul sistema socio-economico che ci ha portato in questa situazione e decelerare la crescita imposta dal capitalismo, si continuano a implementare soluzioni che devastano il pianeta come sparare neve artificiale mista a composti chimici pur di tenere aperti gli impianti sciistici. Possibile fino a quando farà talmente caldo che anche la neve artificiale non attaccherà più.
Mentre sembra non esserci fine al peggio della farsa politica, riecheggiano forti le parole di Cedric Schuster – Ministro dell'Ambiente di Samoa – pronunciate al termine della COP28: «Se continuate a dare priorità al profitto rispetto alle persone, state mettendo in gioco il vostro stesso futuro». Nel frattempo la terra continuerà a bruciare in estate e ad allagarsi in inverno, il livello dei mari si alzerà e le popolazioni che vivono sulle coste saranno costrette a migrare.

Antropologia anarchica

Francesco Spagna

Nel cercare di delineare questo approfondimento sull'incontro, o sull'intreccio, tra antropologia culturale e «pensiero anarchico», credo sia importante muoversi su due versanti. Da una parte i modi attraverso i quali l'antropologia culturale si rifonda, in epoca postcoloniale. Dall'altra una questione fondamentale e di amplissima portata, sui valori di riferimento e sugli ideali che antropologia culturale e anarchismo si sono trovati a condividere sul tema della «natura umana».

L'antropologia culturale «ricomincia», in epoca postcoloniale, sviluppando un nuovo paradigma, in un arco temporale che copre la seconda metà del Novecento. Possiamo individuare uno dei primi segnali di crisi del vecchio paradigma coloniale nel celebre quanto anomalo libro di Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*. Nato come riflessione a margine delle ricerche compiute in Brasile negli anni Trenta, *Tristes tropiques* viene pubblicato nel 1955. Nella recensione uscita l'anno successivo, Georges Bataille scriveva che la novità del libro consisteva nel fatto che esso «si oppone a rimaneggiamenti» (di idee già note) e «risponde al bisogno di valori più ampi, più poetici» (Bataille 1956)[1].

1 «La nouveauté du livre s'oppose à un ressassement, elle répond au besoin de valeurs plus larges, plus poétiques, telles que l'horreur et la tendresse à l'échelle de l'histoire et de l'univers».

Il libro mescola i generi: saggio di antropologia, meditazione filosofica, racconto di viaggio… si candida per il premio Goncourt, che gli verrebbe assegnato, ma ciò non è possibile, non essendo un romanzo. Viene tradotto in inglese nel 1961, con un titolo cambiato ma significativo: *The World on the Wane*, «il mondo che sta sparendo». Qual è il mondo che scompare? Quello dei «popoli primitivi», certo (i Nambikwara che Lévi Strauss incontra erano già allora minacciati e in fuga). In via di sparizione era anche il vecchio ordine mondiale del colonialismo. Il «mondo che non esiste più» sarebbe stato, a breve, quello contestato dalla controcultura degli anni Sessanta.
In *Tristi tropici* si trova un po' di tutto, ma ci sono anche passaggi che potrebbero stare in un volantino di protesta:

> Oggi che le isole polinesiane, soffocate dal cemento armato, sono trasformate in portaerei pesantemente ancorate al fondo dei Mari del Sud, che l'intera Asia prende l'aspetto di una zona malaticcia e le bidonvilles erodono l'Africa, che l'aviazione commerciale e militare viola l'intatta foresta americana o melanesiana, prima ancora di poterne distruggere la verginità, come potrà la pretesa evasione dei viaggi riuscire ad altro che a manifestarci le forme più infelici della nostra esistenza storica? Questa grande civiltà occidentale, creatrice delle meraviglie di cui godiamo, non è certo riuscita a produrle senza contropartita. Come la sua opera più famosa, pilastro sopra il quale si elevano architetture d'una complessità sconosciuta, l'ordine e l'armonia dell'Occidente esigono l'eliminazione di una massa enorme di sottoprodotti malefici di cui la terra è oggi infetta. Ciò che per prima cosa ci mostrate, o viaggi, è la nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità (Lévi-Strauss 1982: 36).

La critica al colonialismo e alle distruzioni da esso operate è serrata. Si affaccia però anche una sensibilità nuova, planetaria, ecologica. La «sozzura gettata sul volto dell'umanità» la possiamo intendere come scorie e rifiuti tossici spediti nei territori delle ex colonie (un problema sempre attuale). Il processo distruttivo che continua nelle sue forme neocoloniali, determinando l'in-

vivibilità di intere aree del Pianeta e concorrendo a quella crisi umanitaria (intrecciata alla crisi ambientale) che oggi è sotto gli occhi di tutti. Dunque *Tristi tropici* è anche un libro di premonizioni, che annuncia, anticipa quei processi per cui «il mondo che scompare» rischia di non essere solo quello dei popoli cosiddetti primitivi.

Lévi-Strauss esprime dunque un pensiero radicale, che non si chiude nei comparti accademici e non farà «scuola». Pochi, tra gli antropologi, ne rivendicheranno la diretta filiazione. Uno di questi sarà, in Francia, Pierre Clastres. Clastres farà ricerca in Paraguay e pubblicherà nel 1974 un libro, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* (Clastres 2022), che inaugurerà un dibattito estremamente importante nell'ambito dell'antropologia politica: il potere coercitivo non è universale. Tra i nativi americani incontrati da Clastres i capi esistono, ma svolgono una funzione di mediatori di conflitti, usano il linguaggio, l'autorevolezza per dare coesione al gruppo. Non danno ordini, non impongono nulla, non alzano la voce. Ciò che Clastres riscontra in Sud America, lo ritroviamo tra i nativi del Nord America, dove i «capi» si fanno scrupolo persino ad esercitare influenzamento, considerato come una maleducazione: dire a qualcuno quello che deve o dovrebbe fare…

Tristi tropici anticipa quei processi per cui «il mondo che scompare» rischia di non essere solo quello dei popoli cosiddetti primitivi

L'antropologia anarchica di Pierre Clastres, negli anni Settanta, sembra un exploit isolato e questo antropologo, purtroppo, muore prematuramente. In quegli anni sta però strutturandosi una nuova antropologia americana, formatasi nei campus universitari del decennio precedente, attraversati da fermenti controculturali. Clifford Geertz è uno dei protagonisti di questa nuova generazione. La sua antropologia interpretativa (Geertz

1973) offre una nuova prospettiva metodologica, che si ispira al circolo ermeneutico in filosofia. L'interpretazione, concepita in questo modo – filosofico e antropologico – non può che essere libera e virtualmente infinita. Così come è bene che il circolo ermeneutico resti sempre aperto: ogni volta che si cerca di chiuderlo si cade in un assolutismo, in una involuzione autoritaria. Ogni totalitarismo (e anche ogni «populismo») si caratterizza per sopprimere la libera interpretazione. L'antropologia interpretativa offre dunque un contributo molto importante, su scala globale, alla critica del principio di autorità.

Parallelamente, un'altra importante risorsa arrivò in uno dei filoni principali dell'antropologia culturale in Europa. In un contributo che ebbe grande influenza *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (1969) (Barth 1994), Fredrick Barth focalizzò lo sguardo antropologico sul confine etnico, mostrandone la permeabilità e per molti aspetti l'inconsistenza. Veniva messo in questione un altro «mattone» del vecchio paradigma antropologico, l'etnia. Assieme a esso, risultavano artificiosi tutti i processi di «etnicizzazione», che dividevano i popoli su linee di confine che in epoca coloniale erano state rimarcate. I processi che mettevano in ombra i mescolamenti e la libertà di movimento degli esseri umani al di là delle barriere etniche o linguistiche. Cosa impediva di trasportare la teoria di Barth dal confine etnico al confine nazionale? Arrivava dunque dall'antropologia un consistente rinforzo agli ideali dei «senza patria» e di tutti coloro che, per le più diverse ragioni, cercavano di far valere la propria libertà di movimento contro l'oppressione dei confini degli stati nazione, segnati da violenze e da guerre.

Sul versante ideologico, l'antropologia postcoloniale aveva subìto la forte influenza del marxismo. Come ha recentemente mostrato Tim Ingold (Ingold 2020), fu questa una parentesi piuttosto breve. Tra il pensiero di Marx e l'antropologia vi erano incroci fecondi, e durante gli anni della decolonizzazione molti antropologi si erano schierati, come militanti, a fianco dei movimenti di indipendenza dalle colonie, con posizioni marxiste e rivolu-

zionarie. Vi erano, tuttavia, nelle teorie marxiste, alcuni assunti che non potevano che cozzare con la ricerca antropologica: Clastres fu uno dei primi a osservare l'inapplicabilità, per l'antropologia, del rigido schema teorico «struttura/sovrastruttura». Da una parte, gli antropologi continuavano a riscontrare aspetti «sovrastrutturali» che apparivano, presso i popoli che visitavano durante le ricerche, come «strutturali». Dall'altra, era piuttosto evidente che il rapporto tra «strutture economiche» e «sovrastrutture culturali» rifletteva di per sé un implicito del mondo occidentale moderno: presto o tardi l'ebbe vinta la prospettiva metodologica che Levi-Strauss aveva messo in rilievo in *Tristi tropici*: emanciparsi dai propri schemi per poter davvero comprendere le diversità umane, «spogliare i nostri usi» di quella evidenza che gli viene attribuita (Lévi-Strauss 1982: 377), sollevare il velo dei nostri impliciti culturali. Concetto che era molto chiaro anche al nostro Ernesto De Martino, quando teorizzava l'etnocentrismo critico (la capacità di riconoscere i limiti della propria visione del mondo). Il marxismo (come la psicoanalisi) rappresentava una miniera di sollecitazioni, ma risultava inapplicabile ogni volta che si imponeva come schema totalizzante e universalistico. L'antropologia economica e l'antropologia politica non potevano appiattirsi su uno schema ideologicamente preconfezionato. Le ricerche di Clastres avevano dimostrato, sul piano politico, che il potere coercitivo non è universale. Sul piano economico, l'antropologo americano Marshall Sahlins con il suo *Stone age economics*, del 1972 (Sahlins 2020), aveva messo in risalto tali e tante varianti degli schemi consueti del mondo occidentale o dei suoi razionali «costi/benefici», per le quali l'intero edificio di una antropologia economica di impostazione marxista non poteva reggere.

Si rendeva dunque necessaria, per l'antropologia, una prospettiva ampia, completamente disancorata. L'antropologia culturale si caratterizzava come un movimento di libero pensiero,

Erano ancora gli anni Settanta quando si profilò, in ambito scientifico, una visione particolarmente riduttiva e totalizzante,

quella della sociobiologia. Una divulgazione particolarmente pervasiva, convincente quanto brutale, veicolava l'idea di una «natura umana fondamentalmente aggressiva», che andava tenuta sotto controllo. La sociobiologia (che affermava di poter «spiegare tutto») e le retoriche del controllo sociale costruirono una potente saldatura. L'antropologia culturale aveva pronto, in risposta, un «pacchetto» di ricerche molto accurate, che mettevano in questione l'assunto di base sul quale la sociobiologia costruiva la sua pretesa universalizzante. Una generazione di antropologi e antropologhe, negli anni Sessanta, aveva dato nuovo slancio alla ricerca presso i cosiddetti primitivi e aveva riportato, dai campi di ricerca, visioni radicalmente diverse da quelle precedentemente raccolte. Questo nuovo volume di ricerche si era focalizzato su quei popoli del Pianeta che – nelle regioni estreme, in deserti e foreste, nella tundra o sui ghiacci – portavano avanti uno stile di vita basato sulla caccia e la raccolta. Queste ricerche furono raccolte nel celebre convegno *Man the Hunter* del 1968. Si trattava di etnografie molto accurate, sul piano scientifico, da parte di ricercatrici e ricercatori che avevano realmente provato a condividere la vita di queste popolazioni: senza pregiudizi e fuori dalle strutture e dagli schemi coloniali, con un notevole entusiasmo e una spinta ideale a cogliere il caleidoscopio dell'umanità in queste estreme sfaccettature. L'idea antropologica generale di costruire un mosaico di umanità il più possibile completo e inclusivo, si arricchiva di elementi nuovi e caricati di una nuova autorevolezza scientifica. Ragionando su questi nuovi elementi Sahlins mise insieme il suo *Stone age economics*. Facendo riferimento a queste ricerche – che proseguirono nel decennio successivo – Ashley Montagu

LA SOCIOBIOLOGIA É UNA DIVULGAZIONE PARTICOLARMENTE PERVASIVA, CONVINCENTE QUANTO BRUTALE, CHE VEICOLAVA L'IDEA DI UNA «NATURA UMANA FONDAMENTALMENTE AGGRESSIVA»

(antropologo inglese, allievo di Malinowski) mise insieme, nel 1978, una raccolta di saggi etnografici intitolata *Learning non aggression* (Montagu 1987). Questa raccolta rappresentò la più efficace e fondata critica alle retoriche della sociobiologia. Dalle foreste equatoriali dell'Africa a quelle del Sudest asiatico, dalle isole della Polinesia ai ghiacci dell'Artico centrale canadese, si componevano tessere di un mosaico di umanità che, attraverso un'educazione a tutti i livelli, allontanava l'aggressività da se stessa, coltivando temperamenti miti, timidi, orientati alla cura, alla solidarietà e alla cooperazione all'interno del gruppo domestico o della comunità. Un disegno di umanità che traccia una sorta di «cordone sanitario» attorno al gruppo per impedire che scariche di aggressività, di rabbia o di violenza vi possano penetrare, facendo filtrare un potenziale distruttivo reputato, sul piano dei valori, disumano. Un «patto sociale» molto diverso da quello teorizzato da secoli di filosofia occidentale. Per molti aspetti un patto sociale al femminile, che si opera per tenere fuori la violenza dalla comunità, sul piano delle pratiche e dei valori, attraverso l'educazione, nel cerchio protettivo della cura e dell'accudimento. Vengono in mente, al di là dei casi etnografici del libro curato da Montagu, le donne irochesi durante gli scontri con la polizia canadese, nel 1995, che sventolavano e fumigavano i loro militanti maschi prima che rientrassero nelle loro case. Per purificarli dalla rabbia e dalla violenza, che, portate «dentro casa» avrebbero potuto riverberare altra rabbia e altra violenza. L'idea dell'aggressività come un contagio, contrario all'educazione, ben diversa dall'idea di aggressività come carattere

UN PATTO SOCIALE AL FEMMINILE, CHE SI OPERA PER TENERE FUORI LA VIOLENZA DALLA COMUNITÀ, ATTRAVERSO L'EDUCAZIONE, NEL CERCHIO PROTETTIVO DELLA CURA E DELL'ACCUDIMENTO

fondamentale, «profondo», irredimibile, che può essere soltanto represso e controllato da istituzioni (maschili), spesso dai cosiddetti «detentori della violenza legittima». Un disegno di umanità, quello dei popoli raccolti nel libro di Montagu, che pone al centro accudimento ed educazione, dove non trova spazio nessun preconcetto su una presunta «natura umana». Esseri umani allo «stato di natura», del resto, in antropologia o paleoantropologia – nell'arco spaziale o temporale delle forme di umanità che sono state finora conosciute – non sono mai stati trovati. Ciò che sappiamo dei gruppi umani antecedenti ai Sapiens (in un arco temporale di centinaia di migliaia di anni) è che si trovavano in uno stato di cultura, non di natura (rituali funerari, focolari domestici, tecniche, linguaggio, etc.). Quando Lévi-Strauss, negli anni Trenta, orienta la sua etnografia sui Nambikwara, è alla ricerca di un gruppo umano che possa avvicinarsi allo «stato di natura» teorizzato due secoli prima da Rousseau. I Nambikwara erano infatti considerati «selvaggi» dagli stessi popoli confinanti, a ridosso della foresta amazzonica. In effetti essi dormivano per terra, sotto ripari di frasche, non intrecciavano nemmeno le amache, un tratto comune dei loro vicini. Tuttavia, a fronte di questa primitività materiale, questo popolo era organizzato con sistemi politici e sistemi di parentela piuttosto complessi. Una celebre foto di Lévi-Strauss, intitolata «intimità», è pubblicata in *Tristi tropici*: ritrae una famiglia nucleare Nambikwara. A sentire le teorie freudiane (di qualche decennio precedenti alle ricerche di Lévi-Strauss) tra i Nambikwara avrebbe dovuto esserci l'orda primordiale, non la famiglia nucleare (considerata un'evoluzione moderna).

In definitiva, gli antropologi, di una «natura umana» – nel tempo e nello spazio – non hanno trovato riscontro. Una scoperta «in negativo», ma di ampia portata. Non avendo trovato una «natura umana» e dunque non avendola mai potuta osservare né descrivere, a rigore scientifico non se ne dovrebbe parlare. La sociobiologia andrebbe, per questa ragione, considerata una pseudoscienza, o una cattiva scienza, alla stregua del razzismo

ottocentesco. Bisognerebbe piuttosto chiedersi a quale scopo, la sociobiologia ha elaborato le proprie retoriche. Retoriche che continuano a essere terribilmente attuali e consolidate, tento che Sahlins ha sentito il bisogno di pubblicare, nel 2008, una sorta di pamphlet, dal titolo particolarmente significativo: *The Western Illusion of Human Nature* (Sahlins 2010).

L'ANTROPOLOGIA CULTURALE RIBADISCE IL SUO CARATTERE DI DISCIPLINA INDISCIPLINATA

Il nesso «guerra», «razzismo», «natura umana violenta» è divenuto oggi più forte che mai. Che sia stato questo lo scopo della sociobiologia, naturalizzarci a questo destino? Un destino grigio, oppressivo, che manda il senso di umanità sotto le scarpe. Quale miglior sistema per sviluppare il più efficace sistema di controllo: costringere gli esseri umani a un depressivo «principio di realtà», dove tutto è prevedibile e inevitabilmente competitivo e violento. Prevedibile, misurabile e quantificabile, nulla sfugge a questa griglia di pensiero.

Negli ultimi decenni l'antropologia culturale ribadisce il suo carattere di disciplina indisciplinata, che non «serve» a niente, nel celebre gioco di parole: non è al servizio di nessun potere, persegue finalità puramente conoscitive, offre uno strumento interpretativo aperto alle diversità umane, in tutti i sensi; scalpita se rinchiusa in ambiti disciplinari e metodologici troppo rigidi, rivendica uno spazio di libero pensiero e di critica alle posizioni essenzialiste e identitarie. Con questo spirito, Clifford Geertz chiama l'antropologia la sua «gaia scienza», François Laplantine teorizza la sua «critica all'identità» e Ulf Hannerz ribadisce il ruolo dell'antropologia come impegno civile e contributo alla «trasparenza della società mondiale» (Geertz 2001: 85; Laplantine 2004: 15; Hannerz 2001: 228).

Assistiamo anche al profilarsi di personaggi «irregolari» tra i più influenti antropologi contemporanei. Nel 2016 Michael Taussig si entusiasma per la causa dei curdi, che per la prima volta nel-

la storia rivendicano il loro diritto a esistere senza immaginarsi nella forma di uno stato nazione (Dirik, Levi Strauss, Taussig, Wilson 2017). «Sembra la Spagna del 1936», dirà a una conferenza, «e sta succedendo ora».

Tim Ingold, altro tra i più importanti antropologi contemporanei, nella sua ultima opera prende una deriva decisamente poetica, fuori da tutti gli schemi accademici (Ingolt 2021).

Dunque quando David Graeber teorizza esplicitamente la sua antropologia anarchica, segna un punto di arrivo di un processo che si è snodato in un arco temporale di oltre mezzo secolo. Graeber recupera riferimenti anche più antichi di antropologi anarchici e ci ricorda che la sociobiologia tentò anche di «rimediare», in senso retrivo, alla corrosiva critica che nell'Ottocento Kropotkin aveva portato, da scienziato, al darwinismo sociale (Graeber 2006: 21).

Graeber ci riporta anche a uno degli aspetti più attrattivi dell'antropologia culturale (dalla prospettiva ampia di lettori e lettrici), quello della fascinazione per l'esotico: quando ci racconta l'utopia libertaria dei pirati nel Madagascar del 18° secolo (Graeber 2020). Al di là della fascinazione, in questo libro Graeber ribalta i luoghi comuni della Storia, mostrando quanto fu originale e importante ciò che accadde in uno scenario lontanissimo dell'Europa, con il protagonismo di un soggetto completamente «fuori dai nostri radar» colonialisti e maschilisti, quello delle donne malgasce che accolsero i pirati nelle loro comunità.

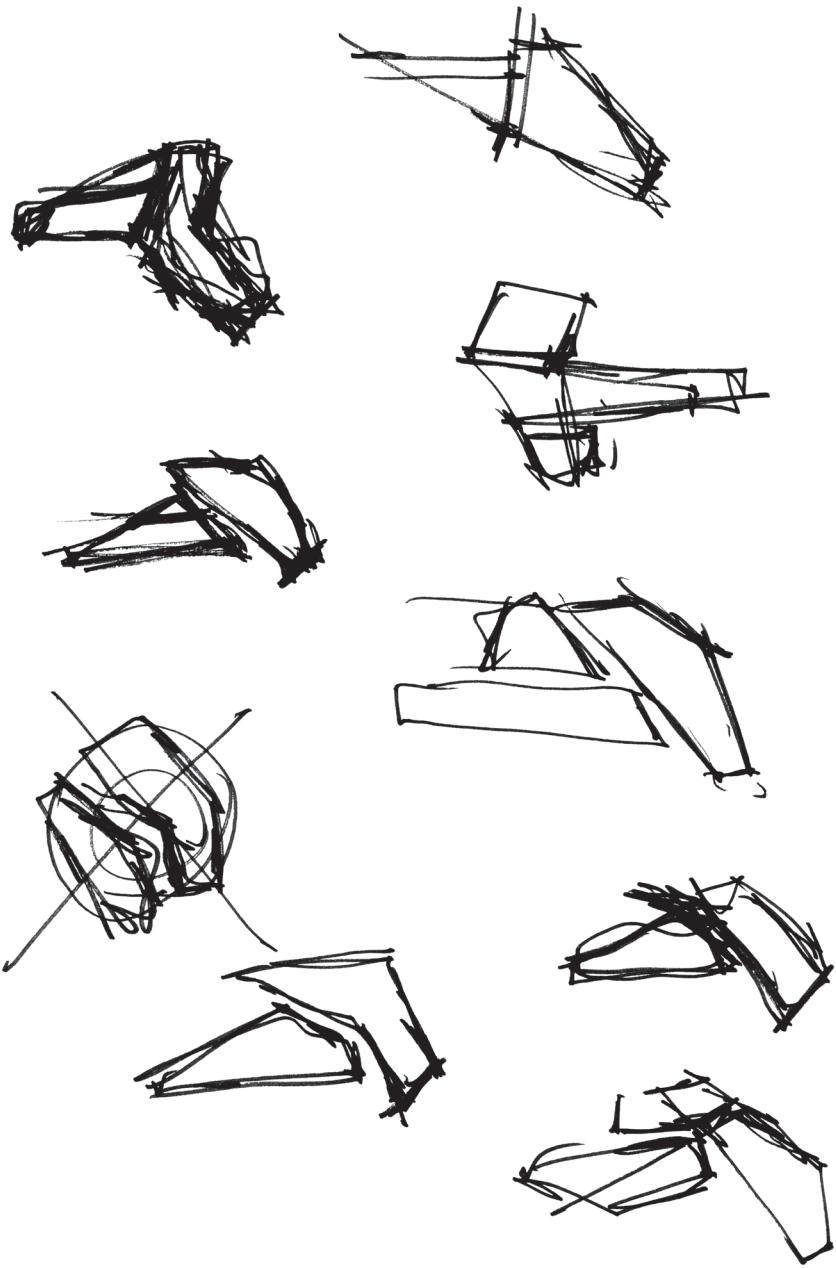
Anche il Manifesto di Losanna (Saillant, Kilani, Graezer Bideau 2012) presenta l'antropologia culturale come una sorta di pietra di inciampo, in un mondo dominato dalle leggi di mercato, dal riduzionismo, dalla ricerca costretta nei tempi di un *rapid appraisal*, piegata quasi esclusivamente sui dati quantitativi o sui «big data» tratti dai social network.

SCALPITA SE RINCHIUSA IN AMBITI DISCIPLINARI E METODOLOGICI TROPPO RIGIDI, RIVENDICA UNO SPAZIO DI LIBERO PENSIERO E DI CRITICA ALLE POSIZIONI ESSENZIALISTE E IDENTITARIE

Si riapre dunque, in tempi nei quali la tecnologia ha raggiunto uno dei massimi livelli di saturazione del reale, l'interrogativo sui «saperi umanistici» e, in senso ampio sulla crisi umanitaria.
Ci scherzava Edgar Morin, nel secolo scorso, sull'*Homo sapiens – demens*. Oggi, con Edgar ancora tra noi, ci siamo arrivati in pieno.
«Girano le carte», scriveva Lévi-Strauss in una celebre metafora di *Razza e storia*, e ogni tanto qualcuno si ritrova per le mani un poker d'assi. Che sia questa la volta per un'antropologia anarchica, non egemonica, detentrice di un antico ideale umanistico mai sopito, che torna drammaticamente alla ribalta nella crisi attuale? O sono invece gli antropologi anarchici gli estremi custodi dell'utopia di una *Gaia scienza*?

Bibliografia

Bataille G., *Un livre humain, un grand livre*, «Critique», 105 (1956)
Barth F., *I gruppi etnici e i loro confini*, in V. MAHER (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.
Clastres P., *La società contro lo stato*, Elèuthera, Milano, 2022.
Dirik D., Levi Strauss D., Taussig M., Wilson L. (a cura di), *Rojava. Una democrazia senza stato*, Elèuthera, Milano, 2017.
Geertz C., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1998.
Geertz C., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 85
Graeber D., *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano, 2006.
Graeber D., *L'utopia pirata di Libertalia*, Elèuthera, Milano, 2020.
Hannerz U., *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna, 2001.
Ingold T., *Antropologia. Ripensare il mondo*, Meltemi, Roma, 2020.
Ingold T., *Corrispondenze*, Raffaello Cortina, Milano, 2021.
Laplantine F., *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*, Elèuthera, Milano, 2004.
Lévi-Strauss C., *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1982.
Montagu A. (a cura di), *Il buon selvaggio*, Elèuthera, Milano, 1987.
Morin E., *Il paradigma perduto (1973)*, Mimesis, Milano, 2019.
Sahlins M., *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano, 2010.
Saillant F., Kilani M., Graezer Bideau F. (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Elèuthera, Milano, 2012.
Sahlins M., *Economia dell'età della pietra*, Elèuthera, Milano, 2020 (con prefazione di David Graeber).
Spagna F., *Sulle orme della tradizione. Gli indiani d'America e noi*, Mauna Kea, San Benedetto del Tronto, 2023.



Concept Sketch per elementi di arredo urbano di una piazza pubblica, Svizzera

Conversazione con Giampietro (Nico) Berti

a cura della redazione

Giampietro (Nico) Berti (Bassano del Grappa, 1943) è considerato uno dei maggiori storici dell'anarchismo. Professore ordinario di Storia contemporanea in pensione, ha insegnato e fatto ricerca all'Università di Padova dal 1977 al 2012. I suoi campi di studio hanno spaziato dalla storia dell'anarchismo e del socialismo, al Risorgimento, alla Storia dell'Università di Padova e alla storia locale. Autore di decine di pubblicazioni, infaticabile organizzatore di convegni, incontri culturali e gruppi di lavoro, ha scritto: *La dimensione libertaria di P.J. Proudhon* (Città Nuova, Roma, 1982); *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930)* (FrancoAngeli, Milano, 1993); *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico* (elèuthera, Milano, 1994); *Il pensiero anarchico. Dal Settecento al Novecento* (Manduria-Bari-Roma, 1998); *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale 1872-1932* (FrancoAngeli, Milano, 2003); *Libertà senza Rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo* (Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 2012); *Contro la storia. Cinquant'anni di anarchismo in Italia (1962-2012)* (Biblion, Milano, 2016); *Il principe e l'anarchia. Per una lettura anarchica di Machiavelli alla luce di una lettura machiavelliana dell'anar-*

chismo (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2023). Ha diretto il *Dizionario biografico degli anarchici italiani* (BFS, Pisa, 2003-2004) e curato gli scritti antologici di Bakunin, Kropotkin, Malatesta e Proudhon per le edizioni elèuthera (*La libertà degli uguali; Scienza e anarchia; Il buon senso della rivoluzione; Critica della proprietà e dello Stato*, varie edizioni). Attivista anarchico negli anni Sessanta e Settanta, ha collaborato alle riviste «A Rivista anarchica», «Volontà», «Libertaria» e alle edizioni Antistato ed elèuthera, partecipando alle attività del Centro Studi "Giuseppe Pinelli" di Milano e contribuendo ai Convegni internazionali su Bakunin, sui «Nuovi Padroni», «Venezia 1984». Questa intervista sviluppa, necessariamente, solo una parte dei temi affrontati nei suoi scritti.

Qual è stato il tuo incontro con l'anarchismo? Quando è avvenuto? Quali sono le figure che ti hanno colpito e influenzato di più e i temi che ti hanno maggiormente stimolato?

Mi sono avvicinato all'anarchismo molto presto, quando avevo diciassette anni. Prima di allora credo di essere stato una persona normalissima. Facevo tutto quello che facevano gli altri giovani, soltanto che avevo smesso di studiare presto e avevo iniziato a fare il garzone presso un odontotecnico. Una svolta nella mia vita si è verificata quando ho conosciuto gli anarchici. Mi ricordo che nell'estate del 1960 mi proclamavo già anarchico, anche se non sapevo bene che cosa significasse. In realtà in quel periodo ho iniziato a frequentare un gruppo di repubblicani a Vicenza ed è successo che un giorno, a una loro riunione, un vecchio repubblicano mi disse: «Guarda che tu non sei repubblicano, sei un anarchico». Mi incuriosii e decisi di informarmi su cosa fosse questa «anarchia». Ciò mi spinse ad avvicinarmi all'unico anarchico che operava a Bassano, Tullio Francescato (1888-1968), il quale, all'inizio del 1961, mi diede alcune copie di giornali anarchici, alcuni numeri di «Umanità Nova» e, forse, di «Volontà». Dopo averli letti, mi convinsi che ero anarchico.

Quando l'ho conosciuto, mi hanno persuaso sia le sue idee, sia la persona. Però era il 1961. A Bassano, come nel resto dell'Italia, non succedeva nulla, da un punto di vista anarchico. Così, tutto quell'anno, lo passai leggendo giornali anarchici. Mi sembra che Tullio, allora, mi avesse dato anche qualche libro e degli opuscoli di Pietro Gori, perché era un «goriano» molto convinto.
La vera svolta avvenne nel 1962, quando ci fu il rapimento del console Elias da parte di un gruppo di anarchici milanesi. Questo rapimento portò all'arresto dei loro artefici, tra cui Amedeo Bertolo, che contattai un po' più tardi, all'inizio del 1963. Fu in quell'anno che quel gruppo di giovani anarchici milanesi incominciò anche a pubblicare la rivista «Materialismo e libertà», che ricevetti regolarmente.
Devo però precisare che non ho mai creduto, come non credo neppure ora, all'anarchia intesa come una realizzazione effettiva, concreta e completa di una società radicalmente altra. Non sono mai stato un sognatore. Non mi è mai piaciuta la dimensione utopica dell'anarchia. L'anarchia e le idee anarchiche mi piacevano e mi piacciono perché erano – e sono – una critica molto acuta della società dal punto di vista della libertà. Si tratta della critica sociale e politica più disincantata e soprattutto più disinteressata. L'unica critica veramente disinteressata, in realtà, mentre le altre – il comunismo, il socialismo – sono tutte interessate: certo, criticano il potere esistente, ma allo scopo di impossessarsene.

Un aspetto teorico importante, nell'ambito della tua militanza giovanile nel movimento anarchico, è costituito dall'elaborazione dei G.A.F., i Gruppi Anarchici Federati costituitisi all'inizio degli anni Settanta con un programma che ambiva a essere più moderno rispetto a quello di altre organizzazioni anarchiche, come la F.A.I. (Federazione Anarchica Italiana, fondata nel 1945), e i G.I.A. (Gruppi di Iniziativa Anarchica, sorti nel 1965). Vuoi dirci qualcosa in specie in merito al concetto di tecnoburocrazia, rispetto al quale il contributo dei G.A.F. appare tutt'oggi particolarmente innovativo?

Quando si sono creati i G.A.F. ho partecipato anch'io. Il motore centrale in tutto quel periodo era Amedeo Bertolo. Io ero membro del Gruppo di Vicenza aderente a questa «federazione». Ho poi fatto un po' di militantismo, con un certo impegno, tra il 1970 ed il 1974, con il gruppo «Nestor Makhno», di cui sono stato uno dei fondatori, che si trovava a Mestre e Marghera.

Molto importante, effettivamente, è stato il Convegno sui «Nuovi padroni», svoltosi a Venezia nel 1978, che si è occupato della tecnoburocrazia. Negli anni Settanta cercammo di rinnovare l'anarchismo e credo che nessuno prima di noi avesse parlato di tecnoburocrazia, del tema delle tre classi, dei «nuovi padroni». L'idea centrale intorno a cui ruotava la tesi sulla tecnoburocrazia è la seguente: la dottrina classista tradizionale deve essere profondamente rivisitata, in quanto le classi in lotta per il potere non sono due, ma tre. Esiste infatti una terza classe, tecnoburocratica appunto, che è quella che poi di fatto conquista il ruolo dirigenziale nello Stato, che sale al potere e comanda non in virtù dei titoli di proprietà giuridico-privata da essa posseduta, ma sulla base di una specifica conoscenza posseduta, al contempo tecnica e ideologica. Le tesi sulla tecnoburocrazia ci permisero di sviluppare contemporaneamente una critica rivolta contro il capitalismo e contro chi lo combatteva da sinistra, cioè il marxismo. Si tratta di una teoria che oggi dovrebbe essere corretta rispetto ad alcune schematizzazioni che avevamo fatto allora, ma è una teoria – la più avanzata in quel periodo, secondo me – che ci permise di approfondire la critica del marxismo e del capitalismo. Potremmo dire che la fenomenologia di buona parte del capitalismo è certamente la tecnoburocrazia, però ciò non significa che questa forma ha sostituito in modo completo il capitalismo classico. Allora pensavamo che quella specifica forma di statalizzazione dei mezzi di produzione in cui si sviluppa la tecnoburocrazia si sarebbe imposta sul capitalismo classico, invece non è stato così. Il capitalismo classico non c'è più, ma non c'è più neanche

la statalizzazione dei mezzi di produzione e quindi, l'individuazione di quella forma tecnoburocratica che noi denunciavamo più di quarant'anni fa, è rimasta una cosa importante, ma la tecnoburocrazia non ha sostituito, almeno secondo me, la logica del capitalismo, che è quella fondata classicamente sul mercato.
Dopo di allora, senza accorgercene, abbiamo abbandonato quel punto di vista, nel senso che quello che c'era da dire l'abbiamo detto e abbiamo aperto altre strade, come per esempio il tema dell'immaginario sociale, concetto che, in verità, non mi ha mai convinto. Basta ripercorrere la rivista «Volontà», diretta agli inizi del 1980 da Luciano Lanza, per accorgersi della svolta che c'è stata.

Uno dei concetti più importanti che hai elaborato è condensato nella massima, che suona come un aforisma:* l'anarchismo: nella storia, ma contro la storia.** ***Vuoi spiegare il significato di questa efficace formula?

L'anarchismo fa parte dello sviluppo storico, è un soggetto radicato nella storia, però il suo radicamento non può essere un fattore che asseconda il processo storico. Si tratta di un movimento che si pone sempre contro l'andamento del processo storico, nella misura in cui il processo storico è la manifestazione dei rapporti di dominazione esistenti nella società. Si pone contro in senso fortemente volontaristico, nell'intento di cambiare la direzione della storia.

Nel lungo periodo della tua attività culturale hai dedicato una particolare cura ed energia ai rapporti con un'area più ampia rispetto a quella, molto ristretta, dell'anarchismo, soprattutto militante. Un'area che potremmo qualificare come libertaria in senso lato e che – all'epoca – comprendeva specialmente socialisti, liberali di sinistra, radicali, repubblicani. Puoi spiegare il significato di questo approccio?

Per quanto concerne l'atteggiamento che io ho avuto negli anni Ottanta o Novanta con il mondo socialista, si può dire che fosse una posizione d'apertura e di scambio, anche perché scrivevo su «Mondoperaio», il mensile legato al Partito Socialista Italiano e ho avuto un rapporto di stima, amicizia e collaborazione con diversi intellettuali di area liberal-socialista, soprattutto con Luciano Pellicani e Domenico Settembrini, che avevano un profondo rispetto per l'anarchismo, pur criticandone il rivoluzionarismo. Ciò non significa che io sia diventato socialista. Però, nello stesso tempo, non ho mai avuto quell'atteggiamento di chiusura militante dovuta a una identità totalizzante, e ciò anche perché credo che non sia più possibile averne una di questo tipo. Il fatto che quell'area culturale e politica laica, liberale e socialista sia in gran parte scomparsa, è indice della grettezza e dell'impoverimento intellettuale dei tempi in cui viviamo.

A un certo punto, in numerosi scritti e interventi, dall'inizio degli anni Ottanta in poi, hai constatato la sconfitta storica del socialismo rivoluzionario, del marxismo come dell'anarchismo insurrezionale, la vittoria planetaria del sistema capitalista. Hai altresì sostenuto la necessità, per l'anarchismo, di avviare un profondo confronto/dialogo con l'ideologia liberale. Vuoi illustrare questo snodo decisivo nel tuo pensiero? Cosa doveva comportare, a tuo parere, per l'anarchismo? Si tratta – anche – di ridefinire la sua collocazione storico-politica, il tentativo di farlo uscire non solo da una posizione di estrema sinistra ma dalla stessa polarizzazione destra-sinistra?

Il confronto col pensiero liberale è un punto chiave per l'anarchismo, in quanto il liberalismo è quell'ideologia politica che ha posto la libertà al centro del suo sistema valoriale, sia pure in modo diverso rispetto all'anarchismo. Questo confronto è proficuo per l'anarchismo, perché permette all'anarchismo di misurarsi rispetto al proprio sistema di valori, a partire dal concetto di liber-

tà. Ad esempio, da tale confronto emerge il seguente problema fondamentale. La critica radicale al principio d'autorità operata dall'anarchismo si fonda sulla consapevolezza teorica che non è possibile far avanzare la libertà se non insieme all'uguaglianza; nello stesso tempo, non è possibile far avanzare l'uguaglianza senza far avanzare la libertà. Ora, questa doppia istanza di libertà e uguaglianza hanno la loro completa realizzazione solo se si attacca l'idea del dominio, del potere, dell'autorità e quindi, l'anarchismo in questo senso è un'alternativa sia al pensiero socialista sia a quello liberale, poiché esso dimostra l'unilateralità di entrambe queste teorie rispetto al tentativo di sintesi che compie l'anarchismo nell'intrecciare l'istanza della libertà con quella dell'uguaglianza all'interno di un discorso di critica radicale del dominio e dell'autorità dello Stato.
Il confronto con altre teorie politiche, in primis il liberalismo, è fondamentale non tanto per dare una diversa collocazione all'anarchismo, quanto per farlo uscire dalle secche del ghetto culturale in cui da diversi decenni ristagna.

Qual è, a tuo parere, il rapporto dell'anarchismo di matrice socialista con le correnti, sviluppatesi soprattutto in area culturale anglosassone, che fanno riferimento all'anarco-capitalismo, al libertarismo «di destra»?

Ovviamente non c'è alcun rapporto politico tra queste due correnti, che anzi si criticano aspramente. Ciò non toglie il fatto che condividano alcuni problemi e che non concepiscano entrambe, in maniera molto forte, l'idea di libertà. Il fatto che due correnti anarchiche così diverse si siano sviluppate e radicate in contesti culturali e politici differenti come quello nord-americano ed europeo, in maniera del tutto autonoma, indipendente, mi pare confermi la tesi del valore universale dell'anarchismo, che è un'istanza che tende a presentarsi in forme diverse ma con problematiche e contenuti parzialmente analoghi in molteplici epoche storiche e presso culture diverse. Va rilevato che le due correnti

di cui parliamo sviluppano diversamente l'idea di libertà perché nella corrente socialista c'è un richiamo forte all'uguaglianza, che è completamente assente nella corrente del libertarismo nord-americano o capitalismo anarchico, in cui la libertà diviene una sorta di assoluto.

Quali pensatori o correnti hanno a tuo parere contribuito di più al rinnovamento del pensiero anarchico e libertario?

Mi limito qui a citare il pensiero di Murray Bookchin, perché è colui che ha maggiormente contribuito al completamento dell'anarchismo contemporaneo con un punto di vista «naturalistico», facendolo poi incrociare con correnti contemporanee come l'ecologia. Però, nel caso di Bookchin, non stiamo parlando di ecologia naturalistica, ma di un'ecologia sociale, vale a dire un'ecologia che tiene conto della variante storica. Al contempo, l'ecologia sociale non è solo una proiezione socio-storica, non è solo un fatto culturale, ma è un fatto naturale. Se si parla di limiti e sviluppo della società, vuol dire che la società ha delle condizioni «naturali», materiali, che non si possono superare. L'ecologia rimanda a una scienza dell'equilibrio, del limite. A una scienza, dunque, non a una proiezione culturale. Si tratta di qualcosa che ha a che fare con le leggi dell'analisi oggettiva, della natura. Prima di Bookchin, l'ecologia non era un tema molto battuto e frequentato dagli anarchici, come altri temi che poi ritroviamo nei numeri di «Volontà» pubblicati negli anni Ottanta. Bookchin ha avuto il merito e la forza di porre in maniera originale il rapporto centrale, soprattutto nella nostra società, tra natura e cultura.

L'anarchismo ha sempre operato una critica radicale alla democrazia, non solo ritenendola l'espressione politica del sistema capitalista, ma anche – su un piano più specificamente politico – un sistema di dominio che vanifica il principio anarchico del libero accordo. Cosa pensi di questa posizione,

di cui ti sei occupato criticamente in particolare nella tua monografia su Merlino, Malatesta e nello studio su* Libertà senza rivoluzione*, anche alla luce della crisi che sembra attraversare la democrazia liberale negli ultimi decenni?

I limiti oggettivi della critica anarchica alla democrazia, cioè il tentativo di un superamento, nelle decisioni politiche, del principio della maggioranza che salvaguardi in maniera assoluta la volontà della minoranza, sono stati chiaramente evidenziati da Francesco Saverio Merlino nel dibattito che l'ha visto contrapporsi a Errico Malatesta. Sul piano teorico non c'è molto da aggiungere a questa critica. Alcuni aspetti culturali della critica anarchica alla democrazia, peraltro condivisi con pensatori appartenenti ad altri filoni di pensiero, come il liberalismo, risultano tuttavia molto attuali. Mi riferisco, per esempio, al rapporto tra verità e democrazia. La democrazia è un sistema per cui ha ragione la maggioranza sulla base di un criterio puramente numerico. Ciò non significa che la posizione della maggioranza sia sempre vera e condivisibile. Il problema è come far valere la «verità», quando essa si contrappone all'espressione della maggioranza popolare, perché non c'è una soluzione politica a questo dualismo, in termini anarchici. Altro aspetto importante e attuale della critica anarchica alla democrazia è che tale critica svela la logica di potere che sta dietro il discorso democratico. La democrazia è un sistema di potere, di dominio, ma tale aspetto viene occultato dalla democrazia stessa, che si presenta invece solo nella sua dimensione di libertà, come un sistema fondato sulla libertà. La democrazia perciò crea una serie di aspettative che nel tempo non possono che risultare parzialmente insoddisfatte, in quanto fondate su una parziale mistificazione.

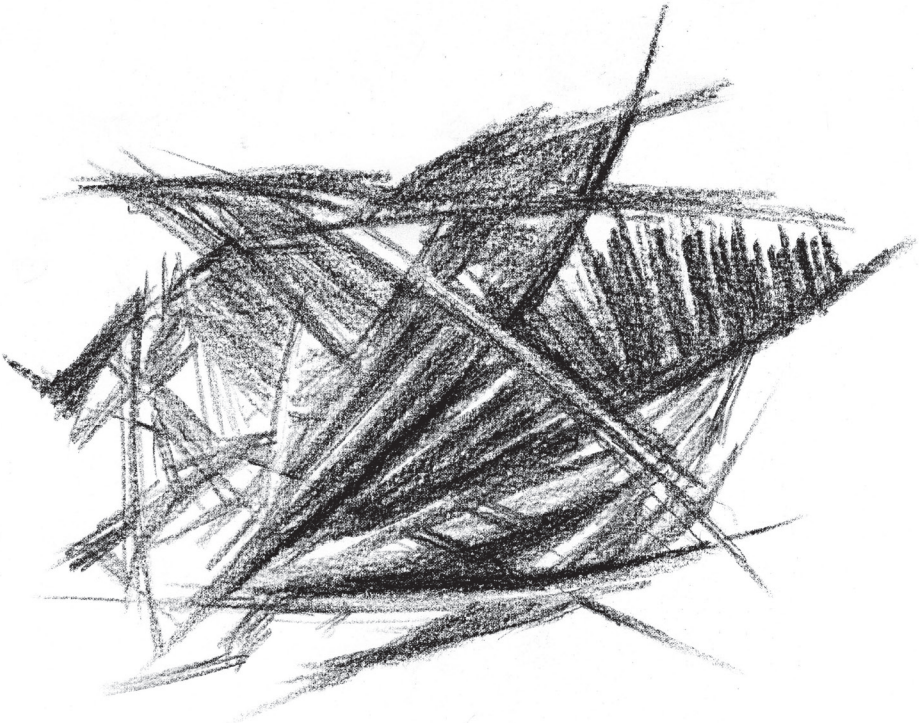
Perché la difesa dei valori occidentali è imprescindibile per il pensiero libertario contemporaneo, alla luce della globalizzazione?

L'occidente va difeso per il processo di secolarizzazione che in esso si è verificato nel corso degli ultimi secoli, con tutto ciò che questo ha comportato in termini di libertà, uguaglianza, democrazia etc. Non è vero che tutte le culture sono uguali e soprattutto non è vero che sono tutte ugualmente portatrici di valori simili, interscambiabili o condivisibili. Non esiste nulla di simile, in termini di valorizzazione della libertà, al pensiero occidentale. Non è che il tema della libertà, e specificamente della libertà individuale, non si ritrovi in altre culture, né bisogna negare l'importanza di ricercarlo al di fuori della cultura occidentale, ma non si può fingere che in altre culture tale tema abbia la centralità costitutiva che ha nella tradizione di pensiero occidentale.

Nel tuo ultimo libro su Machiavelli e l'anarchismo, sostieni che il potere è un elemento ineliminabile della natura umana; allo stesso tempo, però, l'anarchia intesa come metodo etico contrapposto alla politica (o al politico), è una «gramigna» – per usare un'espressione di Amedeo Bertolo - anch'essa insopprimibile. In altri termini, se l'anarchismo come movimento sociale e politico è storicamente determinato, l'anarchia come metodo trascende il contingente e si pone come principio di fondo dell'agire umano. In questo senso, potremmo affermare che l'anarchismo può svolgere ancora un ruolo importante nella società attuale, nel presente e futuro storico?

La risposta non può che essere affermativa. Da un certo punto di vista, la giustificazione dell'anarchismo viene dal potere stesso: l'esistenza del potere «chiama» la critica anarchica del potere, la legittima e, paradossalmente, la giustifica. D'altro canto, l'anarchismo non deve avere la tentazione, in virtù di questa giustificazione, di concepirsi in maniera subordinata. La critica anarchica deve partire dalla constatazione, banale ma non per questo meno vera, che i rapporti di forza nella società sono ineliminabili. Chi è a favore del potere tende a concepirli e a tenerli chiusi,

in termini appunto di dominio; chi è a favore della libertà deve tendere a tenerli aperti e a concepirli appunto in termini di libertà. Di qui lo sforzo, per un anarchismo che voglia uscire da una dimensione utopistica e ghettizzante, di pensare alle potenzialità propositive della sua critica. Si tratta di sviluppare la parte propositiva dell'anarchismo: avere il coraggio di pensare i rapporti di forza nella società in termini di relazioni fondate sulla libertà.



Concept Sketch per il progetto *Hatching The origination of a City* presentato alla Biennale di Architettura di Venezia

Perché mutualismo e non comunismo?

This Bear Eats Fascists[1]

Molte persone non sanno cosa sia il mutualismo[2] o perché una persona che si oppone al capitalismo e allo Stato lo scelga al posto del comunismo o del socialismo democratico. Sebbene ci siano molte ottime risorse in circolazione, questo saggio spiegherà alcune nozioni di base. Che cos'è il mutualismo? Allacciate le cinture.

Cos'è il mutualismo

Il mutualismo è una forma di socialismo radicalmente decentralizzato e basato sul mercato. In un'economia mutualistica, le multinazionali non esistono, le imprese sono di proprietà collettiva delle persone che vi lavorano e i servizi pubblici (acqua, energia, internet, ecc.) sono di proprietà delle comunità che servono. E, naturalmente, chiunque voglia lavorare per se stesso è libero di farlo.

1 *This Bear Eats Fascists* è una voce indipendente dalla California. Qui altri loro articoli www.thisbear.com (*NdT*).
2 Il termine mutualismo si riferisce anche a un principio della biologia evolutiva secondo il quale due o più organismi interagiscono in modo da trarre entrambi beneficio. Mi sembra del tutto appropriato.

Sia le imprese che i servizi pubblici sono gestiti democraticamente dai lavoratori sulla base della gestione paritetica, proprio come fanno migliaia di cooperative di proprietà dei lavoratori già esistenti. Nel caso dei servizi pubblici, la comunità servita decide cosa fare e i lavoratori decidono come farlo. In effetti, i mutualisti americani sono stati i primi promotori del movimento per le imprese cooperative di proprietà dei lavoratori e il successo di queste imprese - che pagano costantemente salari migliori, hanno condizioni migliori e restituiscono di più alla comunità - è una conferma della validità della prassi mutualistica. Molte migliaia di persone della classe operaia hanno una vita migliore grazie a questa eredità.

Non essendoci padroni o azionisti, i lavoratori possono pagare l'intero valore che il loro lavoro produce. Come dice Connolly, «i profitti sono i salari non pagati della classe operaia». I capitalisti chiamano questi salari non pagati «plusvalore» e il furto sistematico di questo plusvalore dalla classe operaia è uno dei grandi crimini del capitalismo. Nel mutualismo si pone fine al furto sistematico del plusvalore da parte dei capitalisti.

Invece di affidarsi ai capitalisti per il capitale iniziale delle nuove imprese, i mutualisti si sono tradizionalmente affidati alle cooperative di credito - Proudhon ha effettivamente inventato le prime cooperative di credito e altri mutualisti hanno perfezionato notevolmente l'idea partendo da lì. In effetti, la prevalenza delle *Credit Union* in Nord America (dove il mutualismo è tradizionalmente più forte) è un'eredità del mutualismo. Noterete che molte delle più grandi cooperative di credito sono di proprietà dei sindacati, e non è una coincidenza. Un tempo la *Western Federation of Miners* (uno dei sindacati che si sono fusi per formare l'IWW) possedeva un'intera rete di negozi e linee di rifornimento, gestite come cooperative mutualistiche, per assicurarsi che i minatori

NON ESSENDOCI PADRONI O AZIONISTI, I LAVORATORI POSSONO PAGARE L'INTERO VALORE CHE IL LORO LAVORO PRODUCE

avessero accesso a cibo fresco di buona qualità anche nelle città minerarie più remote e per mantenere la gente in salute durante gli scioperi. In questo, e in molti altri esempi, le tattiche e le strutture mutualistiche e sindacali sono state storicamente complementari e di reciproco supporto.
Tornando alle cooperative di credito, le prime cooperative di credito mutualistiche sono state create per consentire ai lavoratori e agli artigiani di mettere insieme i fondi e fornire finanziamenti per avviare nuove imprese di proprietà dei lavoratori o per acquistare e convertire quelle esistenti. In questo modo, i mutualisti speravano di acquistare letteralmente i mezzi di produzione dai capitalisti e di soppiantarli, senza dover mai sparare un colpo o versare una goccia di sangue.
Nel mutualismo la forma più importante - e l'unica valida - di organizzazione sociale è il contratto o l'accordo volontario e reciprocamente vantaggioso, stipulato liberamente da due o più persone. Una volta raggiunto, l'accordo è vincolante, ma nessuno può essere reso parte di un accordo senza il proprio consenso. L'idea dei contratti liberi ridisegna tutto il resto, perché obbliga a riprogettare tutte le istituzioni sociali sulla base di unioni volontarie.

La tecnologia e il mercato

Come tutte le forme di socialismo libertario, l'economia mutualistica non ha un sistema di *copyright*. La tecnologia e la conoscenza scientifica sono state create collettivamente attraverso le generazioni e ogni nuovo lavoro si basa su quelli precedenti, quindi pretendere di possedere la conoscenza è un furto. Nel mutualismo e in tutte le altre forme di socialismo libertario, la tecnologia è *open source*. La concorrenza in un mercato mutualistico si basa quindi sull'artigianato, sull'abilità, sui livelli di servizio, sulle relazioni, ecc. e non su leggi monopolistiche sui brevetti che distorcono il mercato imponendo barriere al libero trasferimento della conoscenza.

Poiché il mutualismo è basato sul mercato, i meccanismi di domanda e offerta determinano ciò che viene prodotto - non c'è bisogno di pianificatori centrali come in un'economia comunista. Ma questi meccanismi di domanda e offerta sono progettati per tenere conto dell'intero costo - compreso quello ecologico - della produzione, cosa che il capitalismo e il socialismo statalista non sono riusciti a fare. Inoltre, a differenza del capitalismo, il meccanismo di domanda e offerta in un'economia mutualistica non è soggetto a continue manipolazioni da parte dello Stato o delle multinazionali, perché non esistono né l'uno né l'altro.

IL MERCATO DELLE IDEE SI LIBERA NELLO STESSO MOMENTO E CON GLI STESSI MEZZI DEL MERCATO ECONOMICO

Eliminando queste distorsioni del mercato si eliminano anche molte delle barriere all'ingresso. Per esempio, negli Stati Uniti non si può nemmeno richiedere una licenza per la creazione di una stazione radiofonica senza poter dimostrare di avere enormi riserve di denaro. In un'economia mutualistica tutto ciò che serve è una frequenza aperta e un'antenna. L'impatto sulla libertà di parola e di stampa non può essere sopravvalutato. Il mercato delle idee si libera nello stesso momento e con gli stessi mezzi del mercato economico.

Personalmente, credo che sia utile introdurre alcuni elementi dell'anarcosindacalismo. Mi piace l'idea di organizzazioni sindacali gestite dai lavoratori e direttamente democratiche, che si occupino della formazione e della certificazione, che stabiliscano le migliori pratiche e le linee guida per la sicurezza, che sviluppino standard per l'implementazione e che formino le persone sulle nuove tecnologie man mano che vengono sviluppate. In molti Paesi e settori i sindacati svolgono già questi ruoli e sono preziosi. I sindacati possono anche fornire finanziamenti dedicati a scienziati e ricercatori che lavorano per far progredire i loro campi, e fungere da sponsor per le cooperative di credito che forniscono finanziamenti per nuove imprese e opere pubbliche.

Ma è socialismo?

Ora, alcuni sentono la parola «mercato» e pensano subito «questo non è socialismo!», perché decenni di propaganda della guerra fredda hanno condizionato gli americani a pensare che socialismo significhi «il governo fa le cose».
In effetti, il mutualismo è precedente sia al marxismo che all'anarco-comunismo ed è una delle scuole più antiche del socialismo. I principi fondamentali sono stati sviluppati da Proudhon, che ha inventato l'anarchismo come ideologia. Benjamin Tucker - un mutualista americano - è stato uno dei membri fondatori della Prima Internazionale, la prima organizzazione socialista mondiale (Proudhon fu invitato a partecipare da Marx, ma rifiutò perché non voleva avere nulla a che fare con la versione autoritaria del socialismo di Marx). Quindi sì, i mutualisti sono socialisti e fanno parte del movimento socialista globale da prima di Marx. Infatti, la definizione tradizionale di socialismo era una società in cui i mezzi di produzione erano di proprietà della classe operaia, non dello Stato. Da questo punto di vista, sono il marxismo-leninismo e le sue varie forme a non essere socialisti. Molti socialisti libertari si riferiscono a queste economie come a capitalismo di Stato per questo motivo.

Allora perché mutualismo e non comunismo?

Senza uno Stato che pianifichi l'economia, il comunismo non funziona. La maggior parte delle società tribali nella storia ha praticato una versione di quello che Marx chiamava «comunismo primitivo». Ciò che a Marx e ai primi comunisti sfuggiva era il concetto di moneta sociale.
C'è un'intera teoria su quanto sia incredibilmente razzista e intrinsecamente imperialista la visione illuministica della storia (in cui il marxismo è radicato). I popoli indigeni non sono meno «avanzati» delle società industriali capitaliste o marxiste che distruggono la terra e rendono schiavi la stragrande maggioranza delle

L'ECONOMIA DEL DONO È IN REALTÀ UN'ECONOMIA DI MERCATO, CON TRANSAZIONI TRACCIATE IN MONETA SOCIALE

persone. La visione dialettica della storia che inquadra le società più avanzate che distruggono quelle meno avanzate come una forma di progresso è selvaggiamente razzista. Engels lo ha reso esplicito in molti dei suoi saggi, parlando direttamente di sterminio delle nazioni meno avanzate. In *La lotta dei magiari* (1849) ha scritto «La prossima guerra mondiale porterà alla scomparsa dalla faccia della terra non solo di classi e dinastie reazionarie, ma anche di interi popoli reazionari. Anche questo è un passo avanti». Questa retorica prefigura direttamente gli orrori del cosiddetto nazionalsocialismo. Rifiutare questa visione della storia è essenziale per chiunque cerchi la liberazione. Non c'è via di scampo.

Tornando al concetto di moneta sociale, in termini antropologici una moneta sociale non è una moneta fisica che viene scambiata. È il modo in cui le persone nelle piccole società basate sull'aiuto reciproco - tribù o villaggi - tengono traccia di chi aiuta e di chi è un profittatore. I profittatori possono essere tollerati nel breve periodo, ma saranno rapidamente incoraggiati a contribuire al benessere generale, soprattutto in tempi di scarsità. Coloro che non rispondono ai suggerimenti gentili troveranno richiami sempre più incisivi. Alla fine si arriva eventualmente anche allo sfratto e all'esilio. L'economia del dono è in realtà un'economia di mercato, con transazioni tracciate in moneta sociale (si noti che nella maggior parte delle economie del dono che non si trovano di fronte a una scarsità estrema, i disabili e gli anziani non sono trattati come profittatori, ma vengono assistiti e contribuiscono in base alle loro possibilità).

Questo tipo di moneta sociale, necessaria per far funzionare le economie del dono del cosiddetto comunismo «primitivo», è possibile solo in piccole comunità dove tutti si conoscono e possono facilmente tenere traccia di chi contribuisce a cosa. Nel momento in cui si sale a livello di paesi o città, le economie del dono si rompono.

La moneta fisica, il voto, i capi, i re e gli Stati riempiono questo vuoto in vari modi. Mentre non è possibile tracciare facilmente il proprio scambio di valuta sociale con il milione di altre persone nella propria città, una persona può tracciare tale scambio con un funzionario eletto, un re o un governo. In altre parole, il concetto di legittimità nel governo è essenzialmente un tipo di moneta sociale. Un sistema di governo «legittimo» è quello in cui la maggioranza percepisce che i costi di mantenimento (comprese le tasse e gli obblighi) valgono la pena per la sicurezza o i servizi che ricevono. Le moderne valute *fiat*, che non sono sostenute da alcun bene fisico ma dalla fiducia dei cittadini nella stabilità dello Stato, lo rendono esplicito. Crediamo che il dollaro abbia un valore e che i numeri in un computer da qualche parte che dicono che i miliardari ne hanno tanti siano accurati, e quindi è vero. Ma è essenzialmente un sistema basato sulla fede.

La moneta di un'economia mutualistica sarebbe probabilmente completamente diversa. I buoni lavoro del valore di un'ora di tempo, emessi da varie cooperative e sindacati, sono un modello che è stato storicamente utilizzato. L'uso di beni commerciali di valore e trasportabili come i semi di cacao o vari metalli preziosi come moneta precede di migliaia di anni gli Stati e probabilmente farà parte del mix di valute. Poiché non esiste una banca centrale o un'autorità emittente, possiamo aspettarci che un mercato mutualistico abbia un mix di valute che varia da una regione all'altra. Tali mix di valute sono stati comuni nella storia, soprattutto lungo le rotte commerciali. In particolare, avere una moneta con un valore intrinseco significa che non è soggetta all'inflazione.

L'unico scenario in cui la moneta non è più necessaria è quello di un'economia di post-scarsità. Kropotkin e gli altri primi comunisti anarchici credevano che ci stessimo avvicinando rapidamente alla post-scarsità. La *Conquista del Pane* sosteneva essenzialmente che una volta arrivati lì il comunismo senza Stato sarebbe stato il risultato naturale.

Ora, Kropotkin era un uomo molto intelligente e aveva azzeccato molte cose - il suo lavoro sul mutuo appoggio come principio dell'evoluzione è una lettura essenziale - ma sbagliava a credere che una società di post-scarsità fosse effettivamente possibile. Viviamo su un pianeta finito, quindi ci sarà sempre scarsità - soprattutto perché le popolazioni animali si espandono in situazioni di abbondanza fino a quando non c'è di nuovo scarsità - basta guardare la crescita della popolazione umana dopo la rivoluzione agricola!
Quindi non raggiungeremo mai la piena post-scarsità. Nel momento in cui c'è scarsità, c'è bisogno di commercio. Nel momento in cui c'è il commercio, c'è un mercato. Avere un mercato significa avere una moneta. Non deve essere necessariamente una moneta sostenuta dallo Stato, ma esisterà, anche se si tratta solo di conchiglie. Ecco perché i mercati, formali o informali, sono stati una parte fondamentale di ogni economia nella storia.

Welfare sociale e disabilità

Un'area in cui il comunismo ha un'evidente attrattiva è la promessa di soddisfare i bisogni di tutti. In una società in cui non si deve lavorare per guadagnare denaro e si può semplicemente prendere ciò di cui si ha bisogno, le persone disabili o anziane vengono assistite. Sono inoltre completamente in balia della collettività in situazioni di scarsità come carestie o disastri.
In un'economia mutualistica, la possibilità di risparmiare una parte della propria produzione lavorativa nel corso della vita significa che è possibile risparmiare per la pensione e in questo modo l'individuo non è lasciato completamente alla mercé della collettività. Poiché in un'economia basata su valute reali non c'è inflazione, il valore di questi risparmi non si ridurrebbe costantemente. Poiché nel mutualismo i lavoratori si pagano l'intero valore del loro lavoro, dato che non ci sono padroni o proprietari che rubano il plusvalore, avrebbero anche molto

più denaro da risparmiare. In combinazione con le pensioni finanziate dai vari collettivi e sindacati industriali, la pensione in una società sindacalista sembra molto più stabile di quella dell'America moderna, dove, se si è fortunati, si ottiene un 401k (piano di risparmio pensionistico statale sponsorizzato dai datori di lavoro in cui le somme contribuite al piano vengono sottratte dal reddito lordo del dipendente prima del pagamento delle tasse *NdT*) che getta i risparmi di una vita nella roulette truccata di un mercato azionario capitalista oppure non si ottiene nulla.

Il sostegno alle persone disabili può essere gestito in vari modi. Molti sono affezionati all'idea di un reddito di base universale finanziato dall'insieme delle cooperative di una determinata area, ma anche altri tipi di mutuo aiuto volontario possono essere efficaci. E, naturalmente, la maggior parte delle persone disabili è in grado di dare il proprio contributo se la società è disposta a valorizzare ciò che possono dare. Un mondo in cui tutta la conoscenza accumulata dall'umanità è liberamente accessibile a chiunque rende molto più facile trovare una vocazione compatibile con i propri limiti. Steven Hawking e Hellen Keller sono stati in grado di contribuire all'umanità in modi potenti e profondi nonostante la disabilità, perché provenivano da famiglie con risorse finanziarie che consentivano loro di agire in base alle loro capacità invece di essere definiti dalle loro disabilità. In una società mutualistica, ognuno ha questa opportunità.

POICHÉ NEL MUTUALISMO I LAVORATORI SI PAGANO L'INTERO VALORE DEL LORO LAVORO, DATO CHE NON CI SONO PADRONI O PROPRIETARI CHE RUBANO IL PLUSVALORE, AVREBBERO ANCHE MOLTO PIÙ DENARO DA RISPARMIARE

Le economie pianificate e lo Stato

Immaginate di lavorare in una fabbrica di treni. A meno che non produciate internamente ogni parte del treno, avete bisogno di pezzi provenienti da altri produttori. Queste catene di approvvigionamento diventano lunghe e complesse. Nel mutualismo, domanda e offerta risolvono questo problema. Nel comunismo, qualcuno deve mappare e pianificare tutto. E se c'è un hobbista che entra dal fornitore e prende un mucchio di pezzi critici per qualcosa di non necessario, perché nell'anarco-comunismo non c'è domanda e offerta e ognuno prende quello che vuole, l'intera fabbrica rimane inattiva, i treni non vengono consegnati e intere città si fermano. Semplicemente non si può avere una società industriale senza un meccanismo di controllo su chi prende cosa e quando.

PIANIFICARE UN'ECONOMIA È UNA COSA INCREDIBILMENTE DIFFICILE DA REALIZZARE E ANCHE PICCOLI ERRORI POSSONO AVERE EFFETTI A CATENA IMPREVISTI CHE PORTANO ALLA FAME DI MASSA

Queste questioni non erano un problema nell'economia artigiana (dove le persone costruivano tutto in casa) che esisteva ai tempi di Kropotkin, ma sono critiche adesso.

Il comunismo in un'economia moderna richiede un'economia pianificata, il che significa uno Stato di fatto, se non di nome. Ogni versione di socialismo statalista con economia pianificata che è stata sperimentata ha portato a scarsità per la maggioranza e privilegio per l'*élite* del partito. Non si tratta solo di corruzione,

ma del fatto che pianificare un'economia è una cosa incredibilmente difficile da realizzare e anche piccoli errori possono avere effetti a catena imprevisti che portano alla fame di massa. Non sorprende che l'unica cosa in cui i pianificatori sono stati storicamente bravi sia il provvedere a se stessi.
Anche nell'anarchismo è un problema concreto. Per esempio, l'anarcosindacalismo affida questa pianificazione ai consigli dei lavoratori. Ma un consiglio di lavoratori che pianifica l'economia locale e decide chi avrà cosa e quando si trasformerà rapidamente in una tecnocrazia, una dittatura economica ancora meno affidabile di uno Stato liberaldemocratico, perché la società in generale non ha alcun meccanismo per mettere in discussione le sue decisioni.

Pubblicato il 23 gennaio 2024 su www.mutualismcoop.com

Traduzione di Marco Antonioli

Concept Sketch per il concorso *Burchen Mystic*, Riconversione di un villaggio nelle Alpi, Svizzera, Progetto vincitore

George Orwell (1903-1950)

Andrea Binelli

Il modo in cui sono oggi valorizzati gli scritti di George Orwell (*nom de plume* di Eric Arthur Blair, nato in India nel 1903 e morto a Londra nel 1950) e la sua figura di intellettuale offre spunti di riflessione preziosi per chi ha a cuore la critica dell'esistente e una definizione politica della libertà. Su questo sforzo pesa però una serie di pregiudizi frequenti quando sotto la lente finiscono i classici universali, quali indubbiamente sono *Fattoria degli animali* (1945) e *1984* (1949). Questo tipo di opere, infatti, è spesso ridotto a una manciata di icone strappate dal loro contesto e lette in pericolosa sintonia con la mercificazione dei prodotti culturali da parte dell'industria dell'intrattenimento. Si ricordi che, divenendo format di un *reality* televisivo, proprio il personaggio del Grande Fratello inaugurava venticinque anni fa la «cross-medializzazione» banalizzante dei testi letterari cui siamo ormai assuefatti, per cui, oltre a essere tradotti in sceneggiati radiofonici o film, questi diventano oggetto di riprese libere e private del loro potenziale critico da parte di chi commercializza lo *storytelling* più accomodante attraverso serie televisive, videogiochi, comunità di fan online, parchi turistici, linee di gadget, etc. L'esito è che il senso di libri e autori è derubricato come già noto, in anticipo su qualsiasi approfondimento, men che meno politico, e questo li sottrae

all'interpretazione nel presente, permettendo a chiunque ne abbia l'arroganza di citarli senza conoscerli. Così, il «profeta» Orwell in Italia batte di gran lunga Voltaire e Pasolini come l'intellettuale più spesso citato a vanvera da demagoghi, fascisti e complottisti, gli stessi contro cui Orwell stesso non esitò a imbracciare il fucile. Una nemesi che invita a ripensare con urgenza il ruolo della cultura e le funzioni dello studio nella «società delle piattaforme».
Il filo rosso fra questa deriva e la lotta al totalitarismo che animò tutta la vita di Orwell si annoda intorno al concetto di verità e alla difesa di quest'ultima contro la propaganda del potere. D'altro canto, l'atteggiamento franco e demistificatorio è già evidente negli anni della formazione, prima al St Cyprian, poi a Eton, il college più prestigioso di Inghilterra, dove Orwell accede grazie a una borsa di studio. Senza di questa, la famiglia, benestante ma non troppo – la madre è figlia di un commerciante francese di legname dalla Birmania, il padre è ufficiale in Birmania per il Dipartimento Oppio dell'impero inglese – non avrebbe potuto permettersi l'iscrizione. Ma Orwell non tarda a scontrarsi col preside e abbandona gli studi per arruolarsi nella polizia imperiale. Staziona in Birmania dal 1922 al 1927, e quando abbandona la divisa dedicandosi a una scrittura impegnata in difesa degli ultimi – si veda il saggio *Perché scrivo* (1946) – egli reagisce in primo luogo alle mistificazioni della retorica con cui la corona giustifica le rapine dell'agenda colonialista. A tal riguardo scrive un romanzo (*Giorni in Birmania*, 1934) e alcuni articoli che a oggi circolano poco, sebbene anticipino le sensibilità degli studi postcoloniali puntando l'indice sulla sudditanza psicologica dell'oppresso, la nocività parassitica dei collaborazionisti e l'intossicamento identitario che la retorica imperialista induce nei *pukka sahib*, gli «uomini bianchi» che operano a livello militare, burocratico o imprenditoriale negli insediamenti coloniali. Di questi Orwell denuncia l'asservimento al suprematismo inglese che, se da una parte legittima le loro violenze sulle popolazioni indigene, dall'altra li costringe a fingersi superiori quando sanno benissimo di non esserlo, sviluppando una sorta di doppio-pensiero schizofrenico che prefigura quello tematizzato in 1984.

È questo l'Orwell più attuale e avvincente, quello che mette a nudo le contraddizioni psicologiche con cui formuliamo le nostre idee di verità e di normalità, troppo spesso obliterando i condizionamenti economici e del potere. Sono in tal senso irrinunciabili i suoi reportage autobiografici: *Senza un soldo a Parigi e a Londra* (1933), resoconto in tonalità punk di un periodo passato come sguattero e barbone; *La strada di Wigan Pier* (1937), ritratto etnografico della classe operaia inglese; *Omaggio alla Catalogna* (1938), disanima della sua esperienza di volontario in Spagna dove accorre per difendere la repubblica dal colpo di stato franchista, fermare l'avanzata dei fascismi europei e supportare una rivoluzione socialista, ma poi finisce per denunciare la repressione stalinista che avversa questa opzione per ragioni di equilibrismo sullo scacchiere internazionale. Dopo la grande delusione spagnola Orwell scrive il suo romanzo più bello, *Una boccata d'aria* (1939), una critica della modernità capitalista sospesa fra nostalgia swiftiana e ironia anarchica, lo stesso passatismo apocalittico che ispirerà i già citati capolavori della maturità: la favola *Fattoria degli animali* e la fantascienza di *1984*.

Resta infine assurdo identificare nel socialismo l'arcinemico totalitario di questi libri. È il rigore e l'efficientismo moderno, assieme all'automazione dei processi produttivi e all'omologazione culturale e sociale, il Moloch contro cui Orwell chiamò a reagire contrapponendovi la *decency*, termine con cui condensava semplicità, franchezza, sobrietà e generosità. Fino alla fine dei suoi giorni, quando stilerà un elenco di diritti inalienabili per la nascente «Lega per la libertà e la dignità dell'uomo», egli insisterà sulla promozione di organismi sociali che proteggano gli individui senza interferire con la loro libertà, ritenuta il più sacro dei patrimoni umani.

Bibliografia

Orwell G., *Come un pesciolino rosso in una vasca di lucci*, a cura di V. Giacopini, elèuthera, Milano, 2018.
Orwell G., *Giorni in Birmania*, Newton Compton, Roma, 2022.
Orwell G., *Omaggio alla Catalogna*, Feltrinelli, Milano, 2023.
Orwell G., *Senza un soldo a Parigi e a Londra*, Newton Compton, Roma, 2022.
Orwell G., *Fattoria degli Animali*, Feltrinelli, Milano, 2021.
Orwell G., *Millenovecentottantaquattro*, Sellerio, Palermo, 2021.
Crick B., George Orwell, Il Mulino, 1991.
Stewart A., *George Orwell, Doubleness and the Value of Decency*, Routledge, Londra, 2003.
Venza C., *Anarchia e potere nella guerra civile spagnola*, elèuthera, Milano, 2009.
Woodcock G., *The Crystal Spirit: A Study of George Orwell, Brown and Company*, Boston, Toronto, 1967.

Emma Goldman (1869-1940)

Federica Ermacora

«Se non posso ballare, non è la mia rivoluzione»: è questa, di certo, la citazione più conosciuta di Emma Goldman. Per l'esattezza, come probabilmente non molte e molti sanno, Goldman non ha mai pronunciato o scritto queste esatte parole, tuttavia esse riassumono sagacemente un episodio significativo della sua vita. Secondo quanto racconta all'interno della propria autobiografia, una sera un compagno la rimprovera per la passione che nutre verso il ballo, una caratteristica da lui ritenuta frivola e inadatta a una militante anarchica. Goldman, furente di rabbia, gli risponde: «Voglio la libertà, il diritto all'espressione di sé stesse e sé stessi, il diritto di ognuna e ognuno alle cose belle e radiose». Dal canto suo, infatti, è fermamente convinta che la causa dell'anarchismo non esiga la rinuncia alla gioia, bensì esalti il desiderio di un'esistenza piena e appagante, libera da ogni forma di oppressione e dominio. Oltre a racchiudere il fine e il significato più profondo delle lotte libertarie di ieri e di oggi, questo aneddoto offre degli spunti interessanti per ripercorrere la vita e il pensiero di Emma Goldman e per interrogarsi su come quest'ultimo si possa applicare alle necessità del tempo presente. Nata nel 1869 a Kovno, nei territori dell'Impero russo, in una famiglia ebraica, all'età di sedici anni Goldman parte

alla volta degli Stati Uniti. A New York inizia ad avvicinarsi agli ambienti anarchici e ben presto diventa una delle personalità più carismatiche del movimento. In quanto «donna più pericolosa d'America» – così come la definiscono le autorità –, nel tempo giunge a pagare il prezzo dei propri ideali con il carcere e l'esilio. Dopo essere stata deportata in Russia, ha modo di osservare da vicino le conseguenze della Rivoluzione di ottobre: nonostante l'entusiasmo iniziale, nel corso degli anni rimane profondamente delusa dalle pratiche di accentramento e repressione attuate dal governo bolscevico, tanto da schierarsi apertamente contro di esse. Questo perché Goldman ritiene che le istanze rivoluzionarie non possano prescindere dalla rivendicazione del diritto di autodeterminazione degli individui. Infatti, una delle convinzioni più importanti alla base delle sue idee politiche e delle sue scelte di vita è che la liberazione individuale rappresenta non solo un fine in sé, ma anche un passo cruciale verso un radicale mutamento della società. Più nello specifico, anticipando alcune delle riflessioni sulle quali si fonda il noto slogan femminista «il personale è politico», Emma Goldman afferma che la creazione di un nuovo ordine sociale deve partire dall'emancipazione delle singole persone. Sostiene, infatti, che la schiavitù causata dal Capitale, dallo Stato e dalla Chiesa si manifesta tanto negli aspetti materiali quanto in quelli più intimi della vita quotidiana, creando un fitto intreccio di subdole costrizioni.

Riconoscendo, dunque, la multiforme e complessa natura del dominio, Goldman si batte con lo stesso fervore su più fronti, adottando un approccio che oggi definiremmo intersezionale. All'interno dei saggi e degli articoli da lei scritti e nel corso dei suoi numerosi comizi, le parole diventano un'arma per contrastare la guerra, la leva militare e le istituzioni carcerarie e per rivendicare, al contempo, i diritti delle lavoratrici e dei lavoratori e la libertà delle donne.

Tra tutte le sue battaglie, quest'ultima rappresenta di gran lunga il suo contributo più innovativo. A differenza del resto del movimento anarchico – convinto che le disuguaglianze tra i sessi

si possano risolvere solamente con un cambiamento sistemico – e delle femministe della prima ondata – decise a conquistare il suffragio femminile –, Emma Goldman sostiene che la liberazione delle donne dipende anzitutto da un processo di rigenerazione interiore. Infatti, nessun miglioramento sul piano economico-sociale o politico può renderle completamente libere, se la loro intimità rimane intrappolata all'interno di barriere fatte di convenzioni e pregiudizi moralistici. In un sistema che subordina le donne agli uomini, l'amore viene soffocato e il sesso viene inteso solamente come parte del vincolo matrimoniale, all'interno del quale i suoi unici fini sono il compiacimento dei mariti e la procreazione di figlie e figli. Oltre a ciò, la capacità riproduttiva delle donne viene sfruttata, da un lato, per produrre nuove generazioni di forza-lavoro con lo scopo di arricchire le tasche del capitalismo e, dall'altro, per rimpolpare le file dei militari pronti a difendere la patria. Per questi motivi, Goldman ritiene fondamentale che ogni donna si riappropri della sua sessualità e dei suoi sentimenti, prendendo coscienza della propria persona e delle sue molteplici possibilità. Come? Pur riconoscendo la singolarità delle esperienze individuali, Emma Goldman invita le donne a trasformare le proprie relazioni in uno spazio di lotta, amando senza restrizioni, scegliendo autonomamente i propri partner e decidendo in libertà se e quando rimanere incinte. Inoltre, al fine di spezzare le catene che le legano ai ruoli di mogli e madri, Goldman ritiene che la contraccezione rappresenti uno strumento molto utile. È per questo che decide di attivarsi per promuovere in prima persona il controllo delle nascite, dapprima contrabbandando contraccettivi e successivamente dando vita a un vero e proprio movimento di massa, il *Birth Control Movement*.

Ad oggi sono trascorsi ottantaquattro anni dalla sua morte, ma la sua «furiosa passione di vivere» brilla ancora come un faro in un orizzonte plumbeo. Di fronte a problemi sistemici di portata globale, Emma Goldman ci ricorda l'importanza del contributo di ciascun individuo nel qui e ora. Non saranno, infatti, utopie

astratte o rigidi programmi a determinare il cambiamento della società, ma intime rivoluzioni in ognuna e ognuno di noi, nel modo di pensare e pensarci, continuando a seguire con fiducia gli ideali di libertà.

Bibliografia

Goldman E., *Femminismo e Anarchia*, BFS Edizioni, Pisa, 2009.
Goldman E., *La libertà o niente*, elèuthera, Milano, 2023.
Goldman E., *Vivendo la mia vita*, Quaderni di Paola, Milano, voll. 1 e 2, 2023-2024.
Leroy M., *Emma la rossa. La vita, le battaglie, la gioia di vivere e le disillusioni di Emma Goldman, la «donna più pericolosa d'America»*, elèuthera, Milano, 2016.
Ermacora F., *Emma Goldman. La libertà della donna come lotta per l'autodeterminazione*, Red Star Press, Roma, 2021.

Ricordando Colin Ward

F.C.

Il 14 agosto di quest'anno Colin Ward avrebbe compiuto cento anni. Nato il 14 agosto del 1924 e morto l'11 febbraio del 2010, l'anarchico inglese è il principale ispiratore di questa rivista. A lui abbiamo dedicato un profilo nella rubrica «Radici» nel numero 2 del 2022 (giugno), a cui rinviamo per una prima introduzione alla sua vita e al suo pensiero.

Le sue riflessioni, così come i suoi articoli e i suoi libri, costituiscono un riferimento continuo per la redazione di «Semi sotto la neve» e sono forieri di stimoli sempre attuali per chi, come noi, cerca, molto modestamente, ma tenacemente, di vivere un'idea libertaria in modo nuovo e propositivo.

Per ricordarlo ancora una volta, e non sarà l'ultima, vi proponiamo alcune frasi tratte dai suoi scritti, particolarmente significative, che, dal nostro punto di vista, si prestano maggiormente a essere utilizzate e interrogate al fine di delineare un'idea anarchica alla quale facciamo idealmente riferimento.

Colin Ward si è occupato di molti temi, oltre che di anarchismo, come l'educazione, l'urbanistica e l'architettura. Per chi volesse approfondire poi maggiormente il suo pensiero pubblichiamo una bibliografia dei testi tradotti in italiano e disponibili. Per co-

gliere l'evoluzione della sua vita e del suo pensiero suggeriamo la lettura del volume curato da David Goodway: Colin Ward, *Lo sguardo anarchico*, elèuthera, Milano, 2021.

Alcuni pensieri e riflessioni in merito all'anarchismo

«Una società anarchica, una società che si organizza senza autorità, esiste da sempre, come un seme sotto la neve, sepolta sotto il peso dello Stato e della burocrazia, del capitalismo e dei suoi sprechi, del privilegio e delle sue ingiustizie, del nazionalismo e delle sue lealtà suicide, delle religioni e delle sue superstizioni e separazioni» (Colin Ward).

«Dato un comune bisogno, le persone sono in grado, tentando e sbagliando, con l'improvvisazione e l'esperienza, di sviluppare le condizioni per il suo ordinato soddisfacimento; l'ordine cui si approda per questa via è di gran lunga più duraturo, e funzionale a quel bisogno, di qualsiasi altro imposto da un'autorità esterna» (Colin Ward).

«Ci sono tre possibilità: essere tra le autorità, essere un'autorità, oppure avere autorità. Il primo tipo di autorità deriva dal posto occupato in una scala gerarchica, il secondo da una competenza specifica, il terzo da una particolare saggezza. Ma la conoscenza e la saggezza non sono distribuite secondo un ordine gerarchico, né possono essere monopolio di una sola persona in qualsiasi situazione» (Colin Ward).

«L'alternativa anarchica è quella che propone la frammentazione e la scissione al posto della fusione, la diversità al posto dell'unità, propone insomma una massa di società e non una società di massa» (Colin Ward).

«La distinzione non è tra rivoluzione e riforme, ma tra quel tipo di rivoluzione che serve a installare una nuova cricca di

oppressori o quel genere di riforme che servono solo a rendere l'oppressione più digeribile o più efficiente, da una parte, e quei mutamenti sociali, siano essi rivoluzionari o riformisti, attraverso i quali i popoli allargano le proprie sfere di autonomia e riducono la sottomissione alle autorità esterne, dall'altra. L'anarchismo, in tutte le sue forme, è una affermazione della dignità e della responsabilità degli esseri umani. Non è un programma di mutamenti politici, ma un atto di autodeterminazione sociale» (Colin Ward).

Colin Ward inoltre fa proprie le seguenti frasi di cinque pensatori usandole spesso nei suoi testi:

«Anarchia è il nome attribuito a un principio o teoria di vita e condotta in base al quale la società è concepita senza governo; in tale società, l'armonia è ottenuta non attraverso la sottomissione alla legge o l'obbedienza a qualche autorità, ma per liberi accordi conclusi tra i vari gruppi, territoriali e professionali, liberamente costituiti per la produzione e il consumo, e anche per il soddisfacimento dell'infinita varietà di esigenze e aspirazioni di un essere civile» (Pëtr Kropotkin).

«Lo Stato non è qualcosa che può essere distrutto da una rivoluzione, è una condizione, un rapporto tra gli esseri umani, un modo di comportarsi. Può essere distrutto contraendo altri rapporti, comportandosi in modo diverso» (Gustav Landauer).

«Un fine infinitamente lontano non è un fine, è un inganno. Un fine deve essere più vicino, come il salario del lavoratore, o il piacere del proprio lavoro. Ogni epoca, ogni generazione, ogni esistenza ha avuto, e deve avere, la propria esperienza, e *en route* nuove richieste, nuovi metodi, cresceranno» (Alexander Herzen).

«Una società libera non può essere realizzata sostituendo un ordine nuovo a quello vecchio, ma piuttosto con l'ampliamento delle sfere di azione libere, fino a che esse vengano a costituire il fondamento della intera vita sociale» (Paul Goodman).

«Tutte le forme di governo hanno questo in comune: ognuna dispone di un potere maggiore di quello che sarebbe richiesto dalle condizioni date; in pratica, questa capacità in eccesso di produrre disposizioni è ciò che noi intendiamo per potere politico. La misura di tale eccesso, che definisco "surplus politico" e che, ovviamente, non si può calcolare con precisione, rappresenta l'esatta differenza tra amministrazione e governo. La sua giustificazione deriva dallo stato di crisi latente tra le nazioni e all'interno di ciascuna di esse […]. Il politico, rispetto al sociale, è sempre più forte di quanto non richieda la situazione. Ne deriva una continua riduzione della spontaneità sociale» (Martin Buber).

Bibliografia di Colin Ward in lingua italiana in ordine di pubblicazione

Ward C., *Anarchia come organizzazione*, elèuthera, Milano, varie edizioni.

(a cura di Colin Ward), Kropotkin P., *Campi, fabbriche, officine,* Antistato, Milano, 1975.

Ward C., *Dopo l'automobile*, elèuthera, Milano, 1992.

Ward C., *La città dei ricchi e la città dei poveri*, e/o, Roma, 1998.

Ward C., *Il bambino e la città*, Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2000.

Ward C., *Acqua e comunità*, elèuthera, Milano, 2003.

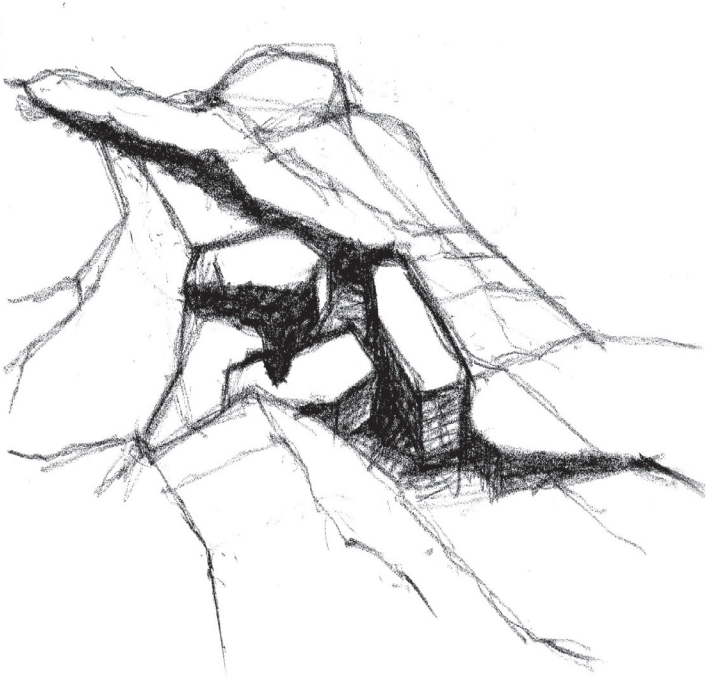
Ward C., *L'anarchia. Un approccio essenziale*, elèuthera, Milano, 2008.

Ward C., *L'architettura del dissenso* (a cura di Giacomo Borella), elèuthera, Milano, 2016.

Ward C., *L'educazione incidentale* (a cura di Francesco Codello), elèuthera, Milano, 2018.

Goodway D., *Conversazioni con Colin Ward*, elèuthera, Milano, 2003.

Aa. vv., *L'anarchismo pragmatico di Colin Ward*, Centro studi libertari/archivio G. Pinelli, Milano, 2023.



Concept Sketch per il concorso *Burchen Mystic*, Riconversione di un villaggio nelle Alpi, Svizzera, Progetto vincitore

Parlando di economia, anarchia e cattolicesimo

Guido Candela

Il mio libro «Economia e persona tra pensiero libertario e pensiero cristiano» (FrancoAngeli, 2024) propone un confronto fra pensieri, quello libertario-anarchico e quello della teologia sociale della Chiesa cattolica. Pensieri che possono essere lontani o vicini tra loro nel trattare della persona e dell'economia, ma che sono comunque accomunati dal coprire posizioni minoritarie nell'economia, nella politica e nella religione. Pensieri che invece meriterebbero entrambi maggiore attenzione, sia essa di approvazione oppure di critica. Comunque non dovrebbero essere ignorati.

Leo Ferré è un cantautore monegasco anarchico citato da Andrea Riccardi (Riccardi 2022), il fondatore della comunità di Sant'Egidio, per la canzone *Monsieur tout blanc*, che critica papa Pio XII. Ferré in *Les Anarchistes* apre la canzone con un verso provocatorio, ma vero: coloro che sostengono l'idea anarchica «non sono l'uno per cento, ma credetemi esistono». E prosegue con l'indicazione che gran parte di loro sono in Spagna, chiedendosi in maniera retorica «chi lo sa mai perché», dato il ruolo importante che gli anarchici ebbero in Spagna dal 1936 al 1939 (Cuevas Casaña, Gálvez Muñoz, Torró Gil, 2023). Per analogia, si potrebbe affermare che coloro che sostengono l'idea

della Dottrina Sociale della Chiesa «non sono l'uno per cento, ma credetemi esistono». E si potrebbe proseguire con un'affermazione – più intuitiva che documentabile – che la grande parte di loro non sono nella Chiesa, ancora chiedendosi «chi lo sa mai perché».

Il libro si sviluppa partendo dalla constatazione che nei pensieri libertario e cristiano ricorrono tre idee «grandiose»: libertà, governo e diversità.

La Bibbia indica la libertà come un valore primario: la libertà di Israele nell'Antico Testamento e la libertà annunciata da Cristo nel Nuovo Testamento. L'idea libertaria si compendia bene nell'affermare «un'idea esagerata di libertà», come la definisce Giampietro N. Berti (Berti 2015) con una felice espressione, che vuol essere di apprezzamento, non di critica. Ma è anche Karl Popper che afferma: «L'anarchismo è un'esagerazione dell'idea di libertà», mentre è Bakunin stesso che si confessa: «Sono un amante fanatico della libertà» (Bakunin e Popper in Bertolo 2017: 81). Il Vangelo e il pensiero libertario, dunque, si concretano entrambi nel rifiuto di ogni potere dominante terreno, anche quello specifico di un governo. La volontà dell'anarchico di «Né ubbidire, né comandare» risuona nel ritornello del «Canto dei malfattori», testo di Attilio Panizza: «liberi vogliam vivere, più non vogliam servir», che troviamo riportato in copertina del libro di Miro Gori (Gori 2022). Il Vangelo, dal suo canto, evoca il dominio come modo di praticare il potere, per suggerirne invece l'opposto: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra di voi non sarà così» (Mt 20).

L'idea dell'anarchia di negare il governo espressione di uno Stato-nazione è nota, ma è spesso riferita superficialmente e sovente distorta, poiché in effetti è ben più articolata e complessa di una semplice negazione. Il libro si sofferma su questa idea, passando dal pensiero classico al pensiero post-classico dell'anarchia, con riferimento a Gustav Landauer. Per Landauer «la rivoluzione non era un atto, ma un processo, che conteneva una dimensione spirituale orientata a una vasta riforma intellettua-

le e morale» (Ragona in Landauer 2012: 18-19). Dunque, un processo «lento» che si realizza dal basso con un'autogestione diffusa e progressiva di forme simili a cooperative. Recentemente, Francesco Codello ha riassunto in questi termini il pensiero di Landauer: «Lo Stato non è qualcosa che può essere distrutto attraverso una rivoluzione, ma è una condizione, un certo tipo di rapporto tra gli esseri umani, un tipo di comportamento; lo possiamo distruggere creando altri rapporti, comportandoci in modo diverso» (Codello 2022: 110 e 112). In pratica, si tratterebbe di lasciare a una miriade di comunità, su scala quanto mai variata (Bookchin 2017), comunque federate, la capacità di esprimersi su problemi concreti di cui alcuni con dimensioni locali e altri con dimensioni più generali (Graeber 2020). Quando, posti di fronte a problemi generali, potrebbe anche riapparire lo Stato: «Se nel periodo pre-rivoluzionario è sufficiente negare ideologicamente lo Stato, nel periodo post-rivoluzionario bisogna sostituirlo positivamente [per] quelle funzioni generali di coordinamento della società civile che lo Stato trasformava in dominio» (Berti 1979: 87). In un recente dialogo tra gli anarchici Matthew Wilson e Gabriel Khun apparso in questa rivista (2024, n. 7), Wilson getta sul piatto proprio il tema dello Stato con questa riflessione: credo che la «pandemia abbia contribuito a consolidare in alcuni la sensazione che l'anarchismo [classico] abbia i suoi limiti e che gli Stati siano necessari per momenti come questo, se non altro. La gente ha già dimenticato l'aiuto reciproco che ha permesso di sfamare le persone quando lo Stato e il mercato non riuscivano a tenere il passo, ma nessuno dimenticherà la creazione dei vaccini, i programmi di sperimentazione a livello nazionale, persino il potere dello Stato di imporre i lockdown», così come c'è necessità di uno Stato per affrontare i problemi generali del cambiamento climatico. Khun reagisce affermando: «Ma che cos'è lo Stato? [Oltre alla pandemia e alla crisi climatica] è sufficiente guardare ai compiti quotidiani di cui dobbiamo occuparci collettivamente, produzione e distribuzione del cibo, servizi sanitari, trasporti, energia e via di seguito

[...] che richiedono istituzioni in qualche modo centralizzate, ma queste istituzioni devono per forza assomigliare a uno Stato? Non credo» (Wilson 2024).

Lo Stato immaginato da Landauer nel 1895, anticipato da Berti nel 1979 e recentemente concretizzato da Wilson (2022) e da Khun (2018) è pur tuttavia un'idea che non contrasta con le affermazioni dell'anarchia classica dello stesso Kropotkin. Nel 1892, egli rilevava l'efficienza dei salvataggi in mare della *British Life-Boat Association*, affermando la migliore capacità, rispetto alle navi di Stato, di questa libera autogestione nel salvare in mare vite umane. Però, mentre l'associazione muove persone che, motivate dal mutuo soccorso, volontariamente porgono aiuto, tuttavia – continua Kropotkin – essa richiede le infrastrutture dello Stato, porti sicuri e aperti, per completare il salvataggio (Kropotkin 1978). Cionondimeno, lo Stato cui queste idee si riferiscono è totalmente diverso da quello che conosciamo, tanto da poterlo chiamare con altro nome: Consiglio, Confederazione, Comune o Comunità, con diverse specifiche territoriali. In questo caso, mutare denominazione potrebbe non essere solo questione nominale (Candela, Senta 2017; Candela 2021). Anche nell'anarchismo di Buber (Buber 1950), che continua il pensiero di Landauer dopo la sua morte violenta, la rivoluzione verso una società senza Stato parte da una cooperazione dal basso per il consumo e per la produzione, quindi dalla modifica nel sentire di persone capaci di realizzare, con la «saggezza» di liberi accordi e mutuo sostegno, un'istituzione di comunità tutt'affatto diversa dallo Stato-nazione.

Il discorso, tuttavia, è complesso, perché una tale rivoluzione di cultura non è facile da realizzare, infatti può incontrare forti resistenze dato che implicherebbe l'estinzione dello Stato-nazione. Uno dei primi presidenti degli USA affermò: «Lo Stato esiste per educare il saggio, e con la comparsa del saggio lo Stato muore. Quando appare il [saggio], lo Stato non è più necessario» (Emerson 2012: 89). Allora, è lo Stato stesso che potrebbe «ostacolare» il processo di trasformazione. Come si può opporre ogni gruppo

dominante che voglia resistere alla perdita di un dominio che esercita per tramite dello Stato. In ogni modo, sono sempre gli incentivi impliciti nel capitalismo che, alimentando l'egoismo e non l'altruismo, creano assuefazione alla logica dell'Io piuttosto che alla logica del Noi (Candela 2021). La marcia verso un traguardo diverso è un percorso con ostacoli posti dallo Stato: l'idea dell'anarchismo nei confronti del ruolo dello Stato si può anche modificare con l'anarchismo post-classico, ma questa attenta riflessione dell'anarchia classica non perde di valore.

Proprio sul tema di un potere dominante che si concretizza nello Stato, il libro intende annotare «curiosi» punti di intersezione fra le Sacre Scritture e alcuni brani libertari e anarchici. Due sono le eco ricordate nel libro. Una prima eco è fra le encicliche di alcuni papi medievali e gli scritti di molto successivi di Proudhon (abbiamo tratto questa indicazione da Alessandro Barbero) – scriveva Gregorio VII: «i re e i duchi hanno [...] preteso di dominare i loro pari, gli uomini, con cieca avidità e intollerabile presunzione» (Barbero 2016: 10). Una seconda eco si riscontra nelle prerogative di potere indicate da Samuele nell'Antico Testamento, quando mette in guardia gli ebrei dal volere un re, e la citatissima definizione di Stato che è di Proudhon (Candela 2023): abbiamo tratto questa indicazione da Rutger Bregman (Bregman 2020). Infatti è noto che Proudhon ben conosceva le Sacre Scritture – abbiamo tratto questa indicazione dal cardinale de Lubac (2017), studioso di Proudhon.

A queste due eco esplicitamente sviluppate nel libro – cui rinviamo – vorremmo aggiungerne una terza che proviene dal Vangelo di Matteo. Sono le parole di Gesù verso l'agire degli scribi e dei farisei che occupano la cattedra di Mosé: «Dicono e non fanno. Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito. Tutte le loro opere le fanno per essere ammirati dagli uomini [...,] amano posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe e i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare "rabbi" dalla gente» (Mt, 23). Questa è una descrizione del «politico» che po-

trebbe essere condivisa da ogni anarchico (si pensi a Kropotkin), ma anche da ogni liberale (si pensi a von Hayek) – che ha tanti riscontri nel sistema politico del presente. Infatti, Kropotkin scrive: «La legge [dei governi ...] ne approfitta per introdurre, generalmente dissimulandola, qualche nuova istituzione nell'interesse della minoranza dei governanti e degli uomini di parte» (Kropotkin 1952: 70); e Hayek sostiene che: «Se la democrazia diviene sinonimo di governo della maggioranza dotato di potere illimitato, io non sono democratico e considero anzi un tale governo pernicioso» (Hayek 2000: 413).

La Dottrina Sociale della Chiesa, pur se a volte «dubita» dello Stato, più spesso continua a chiamarlo in causa auspicando una sua azione sociale. Sarebbe bene, allora, soffermarci sulla differenza fra i due pensieri quando si rivolgono al ruolo dello Stato. Da una parte permane la fiducia della Dottrina Sociale della Chiesa che possa esistere uno Stato che non sia impersonato da scribi e farisei, ma da persone che perseguono il bene comune, fiducia che si scontra con la convinzione dell'anarchico che il governo di uno Stato non possa che essere impersonato da scribi e farisei. In economia queste visioni si traducono nella contrapposizione fra uno Stato a volte benevolente e uno Stato sempre di parte.

Il terzo importante elemento di raffronto da cui siamo partiti è la diversità, non solo come sentimento di tolleranza ma come vera ricchezza di una comunità. Un'idea che è sia nel programma dei Gruppi anarchici federati, negli anni Settanta del Novecento (G.A.F. 1976), sia nel documento sulla fratellanza firmato nel 2019 congiuntamente da papa Francesco e dal Grande Iman di Al-Azhar, prima dell'enciclica *Fratelli Tutti*. Per i GAF alla «stereotipata uniformità dei ruoli si sostituisce la diversità naturale nella più completa uguaglianza», analogamente per padre Alex Zanotelli il documento della fratellanza sostiene la «libertà di essere diversi» (Zanotelli 2022): «La libertà è un diritto di ogni persona: ciascuno gode della libertà di credo, di pensiero, di espressione e di azione [...] la libertà di essere diversi. Per questo

si condanna il fatto di costringere la gente ad aderire a una certa religione o a una certa cultura, come pure di imporre uno stile di civiltà che gli altri non accettano» (Documento sulla fratellanza umana. Per la pace mondiale e la convivenza comune, 2019). In entrambe le fonti si afferma che la «diversità», intesa come confronto senza scontro, come tolleranza senza confusione di valori, è un'altra parola che accomuna l'anarchia e la religione. Il tutto senza mai sottovalutare come questa *liaison* parta da fondamenta del tutto diverse tra loro per l'idea ispiratrice, come peraltro era già evidente a proposito delle parole libertà e governo. Infatti, il libro invita più volte a riflettere sul dato di fatto che non dobbiamo mai dimenticare: i due pensieri presentano punti di partenza diversi. Il pensiero cristiano ha il suo fondamento teologico in un Dio che, per amore, ha creato uomo e donna destinati a una vita che si realizza con gli altri. Il pensiero libertario ha il suo fondamento immanente nella «morale della solidarietà» di Kropotkin (Kropotkin 2017) e Errico Malatesta (Malatesta 1975), che si realizza in una vita con gli altri, in liberi accordi che non abbisognano dello Stato, almeno di uno Stato che ha il monopolio legale della violenza (nell'interpretazione di Weber 1965, 1997). Sono fondamenti distanti fra loro, ma che si intersecano, avvicinandosi, in un'economia dove la persona acquisisce un'etica, una cultura che accantona competizione e logica dell'Io per agire secondo cooperazione e logica del Noi. Per fare il punto su questa distanza o vicinanza, possiamo richiamare quanto espresso nella lettera che don Lorenzo Milani scrive al comunista Pipetta: «il giorno che avremo sfondata insieme la cancellata di qualche parco, installata insieme la casa dei poveri nella reggia del ricco, ricordatene Pipetta, non ti fidar di me, quel giorno io ti tradirò» (Milani 1950). Padre Ernesto Balducci chiude il pensiero di don Milani, con un'idea molto vicina a quella anarchica; la libera educazione è importante, ma la liberazione passa anche per l'avversione all'economico e al politico, allorché l'economia diviene sfruttamento e la politica diviene dominio (Balducci 2002).

Dunque, la logica del Noi è indicata dal libro come un'intersezione di rilievo tra i pensieri libertari e cristiani, logica che si riscontra qualora la logica di comunità sia intesa nella dimensione del Noi-tutti, quella che nell'elaborazione di ogni soluzione non lascia mai degli esclusi fra tutti coloro che sono «toccati» da quel problema. Questa è la morale anarchica che si realizza nella logica che guida una federazione di comunità libertarie autogestite secolarmente efficienti (Candela 2014; Candela, Senta 2017; Candela 2021), oppure lo spirito cattolico che afferma un «Noi grande, non piccolino», come vuole l'*Economy of Francesco*. Il Noi-tutti della morale anarchica e il Noi-grande di *Fratelli Tutti* sono totalmente differenti dal *parochialism*, che è il noi non di tutti ma di gruppi *versus* altri gruppi. È questa una logica del Noi profondamente diversa dal campanilismo, dal populismo e dal nazionalismo, che chiude i tempi della competizione e apre quelli della cooperazione, che sostiene l'affermarsi di una persona libera *versus* la coercizione del dominio dell'uomo sull'uomo, di gruppi su gruppi. Non l'uno contro l'altro ma l'uno con l'altro, tassello comune del pensiero libertario e della Dottrina Sociale della Chiesa.

Gianfranco Ravasi, nel suo «Breviario» («Il Sole24ore», Domenica, 10 marzo 2024) propone un'efficace sintesi tra pensieri diversi che hanno la comune esigenza di sposare una logica del Noi-tutti. Ravasi parte da una citazione del 1926 del Mahatma Gandhi, la «grande anima» vicina al pensiero dell'anarchia religiosa di Tolstoj (Tolstoj 2019), che comunque conosceva le idee di Kropotkin: «Se potessimo cancellare l'Io e il Mio dalla religione, dalla politica, dall'economia e così via, saremmo presto liberi e porteremmo il cielo in terra» (Gandhi 2019). Purtroppo però – afferma Ravasi – «alligna in politica, in economia, nella stessa religione e nell'esistenza personale l'erba maligna dell'interesse privato come norma unica ed esclusiva», in altri termini domina la logica dell'Io piuttosto che la logica del Noi. Mentre nel Vangelo – continua – è ben chiaro il monito di Gesù: «Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso» (Mr 8,34);

«Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv, 12,24). Dal nostro punto di vista, la logica di comunità è il tratto comune di certi pensieri dell'anarchia, l'anarchia socialista e l'anarco-comunismo, e di certe teologie della Chiesa cattolica, comunque è certamente ciò che si legge nella Dottrina Sociale della Chiesa.

Il testo si sviluppa attorno all'idea di un'antropologia della logica del Noi, divisa in tredici capitoli trattati in quattro parti. La Parte prima introduce i principi fondanti del pensiero libertario e anarchico, in molte delle sue tante articolazioni. La Parte seconda si sofferma su una ricostruzione storica delle idee libertarie, la storia delle eresie, fino all'anarco pacifismo e alla cosiddetta anarchia religiosa di Lev Tolstoj e Simone Weil. La Parte terza è dedicata al tema dell'economia e della persona nelle Sacre Scritture, Bibbia e Vangelo. La Parte quarta considera la storia della Chiesa cattolica seguendo le parole dei papi dal Medioevo fino all'*Economy of Francesco*.

Nel loro declinarsi in campo sociale ed economico, i due pensieri presentano vari punti d'intersezione, seppure di diversa natura: veri incontri, semplici sfumature, accostamenti puramente lessicali, coincidenze di fatto. Il libro vorrebbe suggerire riflessioni che scaturiscono da alcune delle intersezioni rilevate, che dobbiamo notare – come ogni pensiero in evoluzione – proseguono anche dopo la «consegna» all'editore del libro, giugno 2023. Vogliamo quindi riferirne due coincidenze recentemente riscontrate.

La prima riguarda la ripubblicazione del saggio autobiografico di Dorothy Day (Day 2023), con l'introduzione di papa Francesco. L'anarchica americana, che ha grande spazio nel libro, è stata proposta per la santificazione dalla Chiesa e dichiarata serva di Dio. Il Papa, dopo avere rilevato che il riferimento alla vita di Dorothy Day è stato sostenuto da Benedetto XVI, tiene a sottolineare la caratteristica interessante della sua vita: l'appartenenza al mondo dell'impegno sociale e sindacale, donando il proprio tempo al servizio degli altri (anche prima di giungere alla fede).

Quindi – sostiene Bergoglio – Dorothy Day è una donna libera, un'attivista che dà il suo lavoro per «un amore che sovrasti l'odore nauseante dell'egoismo» (Day 2023: 12). La vicinanza di Day al pensiero anarchico è esplicitamente riconosciuta nella «Nota del curatore» di Robert Ellsherg: «Per anni [Dorothy Day] si era messa in una eclettica cerchia di socialisti, anarchici, letterari bohemienne e ribelli di ogni specie, uniti soprattutto dall'opposizione allo status quo e dal desiderio di un mondo migliore» (Day 2023: 17). Forse anche per questo, la conclusione di papa Francesco torna, infine, a livello teologico affermando che «Il Signore brama cuori inquieti, non anime borghesi che si accontentano dell'esistente» (Day 2023: 10).

Un secondo spunto di riflessione è il recente rilievo che hanno ricevuto alcuni brani di *Laudate Deum* di papa Francesco sul problema del clima: «Come al solito, sembrerebbe che la colpa [della crisi climatica] sia dei poveri. Ma in realtà […] le emissioni pro-capite dei Paesi più ricchi sono di molto superiori a quelle dei più poveri» (LD 1,9); sono infatti responsabili del degrado del clima le «grandi potenza economiche, che si preoccupano di ottenere il massimo profitto al minor costo e nel minor tempo possibile» (LD 1,13); per concludere che «si tratta di un problema umano e sociale in senso ampio e a vari livelli. Per questo si richiede un coinvolgimento di tutti» (LD 5,58). Alle sue affermazioni il Papa fa seguire la denuncia: «Sono costretto a fare queste precisazioni, che possono sembrare ovvie, a causa di certe opinioni sprezzanti e irragionevoli». Tuttavia, la sua denuncia non rimane generica, senza referenti, poiché il Papa conclude che tali opinioni le «trovo anche all'interno della Chiesa cattolica» (LD 1,14). Orbene, a completamento del nostro punto di vista sul pensiero comparato libertario e cattolico, è importante annotare che questi passi sono esplicitamente richiamati nel mensile libertario «Cenerentola» (novembre 2023), con il rilievo redazionale: «Se lo dice lui».

Sia perché non è facile l'interpretazione dei segnali raccolti nel libro – tuttavia non pochi – sia perché questi raffronti fra

anarchia e cattolicesimo sembrano ancora in evoluzione, una conclusione sulle intersezioni dei pensieri libertari e cattolici è difficile da trarre. Forse non è neppure necessaria, per pensieri che credono entrambi nella libertà e nella diversità, che preferiscono sviluppare idee non ideologie, perché le ideologie sono sempre a rischio di imporsi, dato che pretendono di essere uniche e sono la «scusa» dei poteri dominanti: così si esprime l'anarchia (Malabou 2024), così si esprime la Chiesa: «la Chiesa non ha e non può avere ideologie» poiché le ideologie sono steccati che «amplificano odio e intolleranza» (Francesco 2024: 80 e 167). Ciononostante, il libro chiama a riflettere su questo confronto a 58 anni dal Concilio Vaticano II (1963-1965) e con l'affermarsi di una corrente di pensiero libertario che si ispira agli scritti di Colin Ward apparsi sulla rivista «Anarchy» dal 1961 al 1970. Ward (Ward 2023) parla di un anarchismo pragmatico (e rispettabile) che non ha bisogno dell'ora «fatale» dell'insurrezione, ma che sa generare dal basso una diversa società, una rivoluzione progressiva e praticabile. È così che si può osservare quella convergenza effettiva di azione – di cui parlava don Milani – fra l'autogestione anarchica, un anarchismo organizzato in cui agiscono persone che prendono iniziative prescindendo dello Stato, e il rilievo che la Dottrina Sociale della Chiesa dà ai Corpi sociali intermedi, un livello di comunità in cui agiscono persone che prendono iniziative senza aspettare gli «incentivi» di Corpi sociali superiori. Per questo anarchismo e per questa teologia sociale, autogestione e Corpi sociali intermedi sono *utopie* capaci di un'effettiva rivoluzione lenta e progressiva. Ciononostante, gli anarchici, i libertari e la Chiesa dell'economia di Francesco danno un valore positivo all'utopia: l'ultimo comma del «Patto per l'economia di papa Francesco con i giovani» (2022), stipulato al termine del convegno di Assisi, afferma: «Noi in questa economia crediamo. Non è un'utopia, perché la stiamo già costruendo», e commentando il pacifismo anarchico di Maria Luisa Bernieri, Antonio Senta afferma: «I critici dell'idea anarchica mettono

spesso in evidenza la dimensione utopica di quest'ultima, tuttavia per gli anarchici il termine utopia è, va da sé, tutt'altro che negativo […] è un processo che non conosce soste perché muove continuamente da un obiettivo al successivo» (Senta, Postfazione in Berneri 2022: 465). Tuttavia chiarendo che ciò è vero solo e solamente se le persone si muovono nella direzione delle utopie qui e subito. Infatti, se i tempi delle iniziative da intraprendere sono rinviati a un lontano futuro, le utopie per l'anarchia si trasformano in una menzogna immanente e per la Chiesa in un incanto rinviato a una futura vita trascendente, post mortem.

La violenza di Stato, Chiesa e anarchia è considerata esplicitamente nel testo, poiché questo è un tema che coinvolge la loro storia, verso cui non bisogna nascondersi. Anche in questo caso, l'arte aiuta a fare il punto su ciò che il libro sostiene. Il registra Ken Loach, vicino al pensiero libertario e al mondo di un lavoro umiliato e sfruttato – ricordiamo i suoi film «Terra e libertà» (1995) e «Bread and roses» (2000) – nella pellicola «Il vento che accarezza l'erba» (2006) avanza una drammatica descrizione della violenza che ha coinvolto i moti di indipendenza dell'Irlanda del Nord. A Loach la violenza appare «inevitabile» nel conflitto di ideologie di Stato, tuttavia la sua posizione diviene chiara nella scena finale, allorché un messo annuncia a una donna, mentre è al lavoro nella sua casa e sulla sua terra – una donna che in precedenza aveva subito aggressione e oltraggio – annuncia l'orribile violenza di un fratricidio «politico». La donna reagisce affermando: «Va fuori dalla mia terra», rivolto all'uomo che in quel momento rappresenta fisicamente la violenza. Allora, coniugando l'anarchia pacifista e religiosa con l'enciclica *Fratelli tutti*, vorremmo virare al generale, particolarmente in questo tempo di guerra mondiale diffusa, l'urlo di rivolta di quella donna contro la violenza: «Vai fuori dalla nostra Terra», dove la «mia» cambia in «nostra» perché la terra è quella con la T maiuscola, la terra di Noi-tutti. È questa la logica di un noi totale e solidale che può eliminare l'egoismo, che è il tratto comune di ogni violenza.

In un recente numero di questa rivista (2023, n. 6), i redattori della casa editrice elèuthera di Milano – un editore di «ispirazione libertaria» – hanno affermato che il fine del loro lavoro è riportare l'anarchismo nel presente per «permettere alle voci anarchiche di risuonare forti e chiare al di fuori delle mura del ghetto (un ghetto in cui peraltro non ci hanno rinchiuso, ma in cui ci siamo rinchiusi)». Parlare quindi con l'antropologia, la sociologia, l'ecologia, l'economia, la biologia per riscontarvi concomitanze. Questo è proprio quello che il libro vorrebbe fare per l'economia, la sociologia e l'antropologia, partendo da pensieri minoritari, come quello libertario e quello cristiano-cattolico.

Nel parlare con l'economia, la proposta del libro è di muovere dall'economia del *homo oeconomicus* verso un'economia antropologica, dove acquista spazio una ricerca che trae spunti di analisi dall'antropologia. Assumendo così una visione più ampia di quella di una persona mossa in economia politica dal *self interest* e in politica economica di uno Stato che agisce come uno Stato benevolente. L'economia antropologica, infatti, deve considerare la persona motivata dall'esclusivo interesse dell'Io ma anche dell'altruismo del Noi, fra cui ci sono l'uomo e la donna che perseguono l'etica religiosa o l'etica della morale anarchica… e quanto altro. Modelli diversi che studiano, comparandole, logiche di comportamenti e di società diverse per vedere dal confronto chi, avendo fatto scelte differenti, «si troverà peggio» (Malatesta 2009), ovviamente in termini di felicità e non di Prodotto Interno Lordo (PIL).

Un'economia antropologica, dunque, che sviluppi modelli in cui intervengono lo Stato o l'autogestione, lo Stato benevolente (di tutti) o malevolente (di alcuni contro altri), il mercato o il dono, la competizione o l'aiuto reciproco, la proprietà o i beni comuni, e che possa trarre spunto anche dal pensiero libertario e dal pensiero religioso, quindi conservando gli strumenti analitici dell'economia ma evitando la trappola del riduzionismo antropologico (Candela 2021).

Bibliografia

Balducci E., *L'insegnamento di don Lorenzo Milani*, a cura di M. Gennari, Laterza, Roma-Bari, 2002.

Barbero A., *Le parole del papa. Da Gregorio VII a Francesco*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

Berneri M.L., *Viaggio attraverso Utopia*, postfazione di A. Senta, Edizioni Tabor e Malamente, Valle di Susa e Urbino, 2022.

Berti G., *Per una lettura storico-ideologica dell'autogestione anarchica*, in «Interrogations», 17/18 (1979).

Berti N.G., *Un'idea esagerata di libertà*, elèuthera, Milano, 2015.

Bertolo A., *Anarchici e orgogliosi di esserlo*, elèuthera, Milano, 2017.

Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, elèuthera, Milano, 2017.

Bregman R., *Una nuova storia (non cinica) dell'umanità*, Feltrinelli, Milano, 2020.

Buber M., *Society and the State*, in «World Review», New Series 27 (1950).

Candela G., Mussoni M., *Economia e persona tra pensiero libertario e pensiero cristiano*, FrancoAngeli, Milano, 2024.

Candela G. E Senta A., *La pratica dell'autogestione*, elèuthera, Milano, 2017.

Candela G., *Economia, stato, anarchia. Regole, proprietà e produzione fra dominio e libertà*, elèuthera, Milano, 2014.

Candela G., *Verso un'economia comunitaria*, elèuthera, Milano, 2021.

Candela G., *Descrivere lo Stato: i tentativi di Samuele e Proudhon*, dattiloscritto, 2023.

Day D., *Ho trovato Dio attraverso i suoi poveri*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2023.

De Lubac H., *Proudhon e il Cristianesimo. Sez. I. L'uomo davanti a Dio, Opera omnia*, vol. 3, Jaca Book, Milano, 2017.

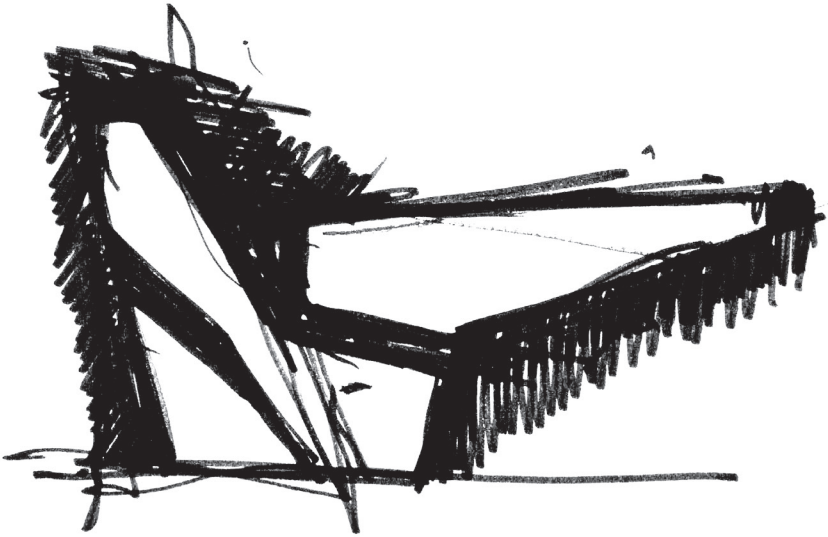
Emerson R.W., *L'Anima suprema, l'amore, l'amicizia, la politica*, Ortica editrice società cooperativa, Aprilia, 2012.

F.C., *Colin Ward (1924-2020)*, in «Semi sotto la neve», n. 2 (2022).

Francesco, *Life. La mia storia nella storia*, HarperCollins Italia, Milano, 2024.

Cuevas Casaña J., Gálvez Muñoz L., Torró Gil L.t., *È possibile un'organizzazione economica anarchica?*, in «Semi sotto la neve», n. 6 (2023).

Gandhi, *Il mio credo il mio pensiero*, Newton Compton, Roma, 2019.
Gori M., *Ceppo e mannaia. Anarchici e rivoluzionari romagnoli nel mondo*, editori interno4, 2020.
Graeber D., *Frammenti di antropologia anarchica*, elèuthera, Milano, 2020.
Von Hayek A.F., *Legge, legislazione e libertà*, Critica dell'economia pianificata, ETS, Milano, 2000.
Khun G., *La vita all'ombra del Jolly Roger. I pirati dell'epoca d'oro tra leggenda e realtà*, elèuthera, Milano, 2018.
Kropotkin P., *Memorie di un rivoluzionario*, Feltrinelli, Milano, 1952.
Kropotkin P., *La conquista del pane*, Anarchismo, Catania, 1978.
Kropotkin P., *La morale anarchica*, a cura di Antonio Vigilante, Tethis, Torino, 2017.
Landauer G., *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di Gianfranco Ragona, elèuthera, Milano, 2012.
Malabou C., *Al ladro. Anarchia e filosofia*, elèuthera, Milano, 2024.
Malatesta E., *La basa morale dell'anarchismo (In risposta a «Il pensiero di un iconoclasta» di Enzo Martucci)*, in *Pagine di lotta quotidiana. Scritti*, 1935, ristampa a cura del Movimento anarchico italiano, vol. II, Carrara, 1975.
Malatesta E., *Al caffè. Conversando d'anarchia e di libertà*, Ortica editrice, Roma, 2009.
Milani L., *Lettera di don Lorenzo Milani (1950)*, www.barbiana.it.
Riccardi A., *La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei*, Laterza, Roma-Bari, 2022.
Tolstoj L., *Il rifiuto di obbedire*, a cura di F. Codello, elèuthera, Milano, 2019.
Ward C., *L'esperienza di Anarchy nei ricordi del suo redattore*, in *L'Anarchismo pragmatico di Colin Ward*, Centro studi libertari-Archivio Giuseppe Pinelli, Milano, 2023.
Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1965.
Weber M., *La politica come professione*, Armando editore, Roma, 1997.
Wilson M., *Discorso sull'autogoverno*, elèuthera, Milano, 2022.
Wilson M., Khun G. *in dialogo con Mathew Wilson*, in «Semi sotto la neve», n. 7 (2024).
Zanotelli A., *Lettera alla tribù bianca*, Feltrinelli, Milano, 2022.



Concept Sketch per elementi di arredo urbano di una piazza pubblica, Svizzera

Canaglie senza ideologia: l'anima ribelle degli *chansonnier*

Felice Liperi

È stato scritto che la canzone è radicalmente cambiata con l'avvento della sua dimensione d'autore che l'ha trasformata in qualcosa di unico e personale, che ne ha acceso lo spirito civile e libertario. In modo particolare nella prima stagione francese e in seguito anche in quella italiana, non a caso è quasi impossibile separare il repertorio, l'esperienza e il canto dal sentimento politico o sociale perché questo miscuglio di passioni vitali i francesi l'hanno adottato come una sorta di resistenza anarchica, segnata fra Giovanna D'Arco e la *Paris Canaille*. Infatti i primi riferimenti di questa schiera di cantautori vanno molto indietro nel tempo, ad Aristide Bruant, il padre degli chansonnier, perché già nelle sue canzoni si affacciavano *maudits* animati da uno spirito tragico, melanconico e barricadero. Ma poi anche tutta la schiera di «cantautori», Brel, Ferrè, Trenet, Vian, Brassens, Gainsbourg la stessa Piaf e i suoi fedeli Bécaud e Aznavour, ha ereditato quei sentimenti rileggendoli in modo personale e profondamente diverso uno dall'altro pur condividendo lo stesso spirito anticonformista. Operaio alla Renault di Parigi, Georges Brassens è stato anche uno dei più chiaramente ispirati da sogni libertari, arrivando a una narrazione ironica e tagliente dopo una forte passione per i testi fondamentali della letteratura francese che

lo ha portato alla scrittura di brani ripresi da poeti celebri come Francois Villon (*Ballade des dames du temps jadis*), Victor Hugo (*Gastibelza*), Paul Fort (*Le petit cheval*). È nel 1946 che cominciò la sua collaborazione a «Le Libertaire», rivista anarchica che lo mantenne legato a questi ideali per tutta la vita e che Brassens esprimerà con un sentimento di protesta attraverso l'irriverenza delle canzoni, la volontà di lottare contro l'ipocrisia della società e le convenzioni sociali. Nei testi la sua posizione politica è stata molto decisa quando prendeva posizione in favore degli emarginati, degli ultimi e contro ogni tipo d'autorità costituita, in particolare contro le figure del giudice e del poliziotto intese come immagini simboliche della giustizia ingiusta, basta dare un'occhiata al testo di *Le gorille* (*Il gorilla*) ripreso in italiano dal suo ammiratore Fabrizio De Andrè. Poi venne la stagione nel cabaret nei locali di Montmartre, in particolare il *Chez Patachou* anche se all'inizio solo come autore e non come interprete. Il 1953 fu anche l'anno di pubblicazione del romanzo *La tour des miracles*, poi venne l'accusa di disfattismo e «revisionismo storico» per *Les deux oncles,* la canzone antimilitarista segnata da un tono anarco-individualista che ruotava intorno alla vicenda metaforica di due zii immaginari.

C'était l'oncle Martin, c'était l'oncle Gaston
L'un aimait les Tommies, l'autre aimait les Teutons
Chacun, pour ses amis, tous les deux ils sont morts
Moi, qui n'aimais personne, eh bien ! je vis encor

Maintenant, chers tontons, que les temps ont coulé
Que vos veuves de guerre ont enfin convolé
Que l'on a requinqué, dans le ciel de Verdun
Les étoiles ternies du maréchal Pétain

C'era lo zio Martino e c'era lo zio Gastone
a uno piacevano i Tommi's, all'altro piacevano i Crucchi
Ognuno per i suoi amici, sono morti tutt'e due.
Io, invece, che non prediligevo nessuno, sono ancora vivo.

Ora, cari zietti, che il tempo è trascorso,
che le vostre vedove di guerra finalmente si sono rimaritate,
che sono state rimesse a nuovo nel cielo di Verdun
le stelle appannate del maresciallo Pètain
(traduzione di Nanni Svampa e Mario Mascioli)

«Per la verità non è che abbia eletto Brassens a mio mentore per assoluta affinità ideologica, ma soprattutto per l'uso che fa della canzone come veicolo di idee e di storie esemplari, veicoli a loro volta di idee e di atteggiamenti controcorrente. Può valere come esempio di questo atteggiamento il trattamento che ho riservato ad una sua canzone, *Les deux oncles*, che ho tradotto. La canzone originale, portando all'estremo la condanna di ogni forma di guerra, mette allo stesso livello, su un piano di malinconico rimpianto, due ex- nemici, uno che ha fatto il maquis ed uno che ha collaborato coi tedeschi» (dal sito del Movimento Nonviolento). Così commentava Fausto Amodei, esponente di primo piano del gruppo dei «Cantacronache», il laboratorio della canzone civile alla fine degli anni Cinquanta.
Boris Vian rappresenta un'altra originale anomalia all'interno del gruppo degli chansonnier in quanto artista scomodo in particolare per i letterati dell'epoca, che non ne comprendevano l'eclettismo non solo poetico, in quanto ingegnere, autore, trombettista, cantante, discografico, scopritore di talenti. I cantanti ne addolcivano i testi come fece Marcel Mouloudji con *Le déserteur* (1954) con musica di Harold Berg che venne composta tre mesi prima della caduta di Dien Bien Phu e della

fuga dei francesi dall'Indocina e otto mesi prima dell'insurrezione di Algeri. Le sue canzoni si alimentavano con un mix che va dal jazz al tango fino alle folk-ballad unite al linguaggio surreale e provocatorio di invenzioni linguistiche con cui spiazza l'uditorio, come per *On n'est pas là pour se faire engueuler* (Non siamo qui per farci sgridare), *L'âme slave* (L'anima slava), scioglilingua riferito alle sue supposte origini russe, o il sarcastico swing-jazz di *J'suis snob* (Sono snob) dedicato ai giovani annoiati della buona borghesia parigina. Anche le poche canzoni d'amore, non riconducibili al genere melodico, proponevano testi che descrivevano situazioni spiazzanti, come il duetto sado-maso-rock di *Fais-moi mal* Johnny (Fammi male John) o *Quand j'aurais du vent dans mon crâne* (Quando avrò del vento nel cranio) che Serge Gainsbourg, il suo più grande erede, musicherà nel 1964 e Serge Reggiani inciderà qualche anno dopo facendola precedere da alcuni celebri e provocatori versi di Jacques Prévert tratti dal suo Pater Noster: «Padre nostro che sei nei cieli, / restaci, / e noi resteremo sulla terra / che qualche volta è più bella». Non a caso Vian è sempre stato molto amato dal movimento anarchico per la sua poetica libertaria e la smisurata voglia di sperimentazione nelle arti in genere, anche se un solo lavoro è riconducibile all'ideologia anarchica: *la Bande à Bonnot*, su commissione di Henri-François Rey che stava preparando una commedia musicale sulla vita del bandito Jules Bonnot, vissuto al tempo della Belle Époque che poi portò all'incisione di *L'enfance de Bonnot* (L'infanzia di Bonnot) sulla vita dell'anarchico Jules, prima operaio e poi bandito. Curiosamente saranno invece i folk-singer americani Peter, Paul and Mary negli anni Sessanta a lanciare nel mondo *Le déserteur*, facendone una delle bandiere del movimento pacifista contro la guerra nel Vietnam e in Italia da una travolgente versione di Ivano Fossati.

Il monegasco Leo Ferrè è stato forse il più apertamente ribelle degli chansonnier a partire dalla celebre *Paris Canaille* (1952) e poi *Graine d'ananar* (1954). Come già Charles Trenet e Vian, aveva cominciato nel 1939 mettendo in musica un poema di

Paul Verlaine *Le piano qui baise une main frêle* (*Il piano baciato da una mano fragile*). Dopo il trasferimento a Parigi e la frequentazione dei cabaret di Saint-Germain come cantante iniziò a offrire spazio a idee anarchiche nei testi poi strinse amicizia con alcuni esiliati spagnoli a cui dedicò canzoni come *Flamenco de Paris, Le Bateau Espagnol* e *Franco la Muerte*. Quindi espresse la sua critica profonda contro la religione con *Monsieur tout blanc* contro Pio XII, il potere istituzionale con *Mon général* su De Gaulle e anni dopo *Allende* contro Pinochet. In seguito firmò una trilogia contro la pena di morte e alcune parole del vangelo: *La mort de loups, Madame la Misère,* e *Ni Dieu ni maitre* e i testi dei «poeti maledetti» dell'Ottocento francese. Quindi nel 1953 portò in scena il suo oratorio lirico su testo di Apollinaire *La chanson du mal-aimé* e nel 1956 pubblicò la raccolta di versi *Poète, vos papiers!* e scrisse il romanzo, ispirato alla sua infanzia oppressa in collegio, *Benoit Misère*. Negli anni successivi si avvicinerà al movimento beatnik e al Sessantotto che sostenne con una foto con la scritta autografa: «Viva l'Anarchia con la A maiuscola come Amore!».

Si può essere ribelli e corrosivi non solo con le idee ma anche con le parole, così Jacques Brel maestro della parola cantata, con il suo modo di recitare la canzone, senza mai smarrire le cadenze della musica, è stato l'anticipatore di un teatro-canzone spesso aggressivo e violento perché amava dire che «Una canzone non è fatta solo per essere cantata, ma per essere mimata, raccontata, e se tutto il mio corpo non aiuta il mio testo, non è più una canzone». Celebri le sue performance infiammate da uno stile teatrale capace di alternare momenti di grande tensione drammatica ad altri di viva commozione con cui ha innalzato la canzone ai massimi vertici della dimensione musicale e poetica. Lo stile delle sue esibizioni influenzò soprattutto la prima generazione dei cantautori italiani – quella dei Paoli, Tenco, Gaber, Guccini - che infatti spesso riproposero, oltre alla musica, i testi dell'autore belga in forma parafrasata. Il suo modo di stare in scena nelle prime esibizioni nei cabaret di Bruxelles già si propo-

neva con uno stile che metteva in evidenza il modo appassionato di cantare e accentuare la gestualità dell'interpretazione dove la voce, ora saltellante, ora aggressiva, ora sinuosa, rappresentava solo una parte della performance che si integrava con l'espressione del volto e della mimica. Stile che si alimentava con testi talvolta violenti, duri, sarcastici in qualche caso persino intollerabili per una parte del pubblico, come nella celebre invettiva contro i fiamminghi presente in *La, la, la* del 1967 che conteneva il verso «Vive les Belgiens, merde pour les flamingants» (Viva i belgi, merda per i flamingants). Dopo il successo conquistato anche con composizioni leggere, come *Les bonbons, Le Lion, Comment tuer l'amant de sa femme*, pose l'attenzione su diversi argomenti consacrando la canzone come messaggio in grado di raggiungere traguardi di alto livello culturale, sociale e politico con titoli destinati a grande successo come *Les Singes, Les Bourgeois*, poi rilanciata a suo modo da Gaber, *Jaurès*, vere rappresentazioni «realistiche» della società, persino provocatorie negli spietati ritratti di «rifiuti della società» come alcolisti, vagabondi e prostitute, proposti in brani come *Jef* e *Jacky* del 1965 o nella disperata invocazione di *Ne me quitte pas* rilanciata con il titolo italiano di *Non andare via* da Gino Paoli, Patty Pravo, Dalida, Franco Califano. Serge Gainsbourg è stato il più moderno e innovativo degli chansonnier francesi perché le sue composizioni non erano legate solo alla forma canzone tradizionale ma spesso contaminate dalla cultura statunitense del jazz, rock, blues. Ispirato fortemente da Vian, i suoi testi parlavano di temi aspri in un repertorio provocatorio che molto spesso aveva al centro l'amore per le donne e argomenti fuori dell'ordinario come l'adulterio, l'alcol, la povertà. Come gran parte degli altri chansonnier era centrale il suo riferimento alla poesia francese come mostrato in *Chanson de Prévert*, dedicata al grande poeta. Ma in ogni momento della sua vita artistica per rispondere all'urgenza animata dal suo ribellismo e in nome di una libertà espressiva non smise mai di sperimentare in modo provocatorio e fuori dei margini della canzone, come in *Gainsbourg Percussion* del 1964 con cui

rilesse la sua idea di musica afro, reinterpretando anche *Kiya-kiya* (che diventò *Joanna*), *Akiwowo* (New York - USA) e *Gin-go-lo-ba* (*Marabout*). Gli anni successivi sono stati segnati dal suo atteggiamento fortemente edonista e dal rapporto con Brigitte Bardot e Jane Birkin che ebbe il suo momento più celebre con la scandalosa *Je t'aime… moi non plus* in cui metteva in scena un orgasmo come estremo omaggio all'amore più liberatorio. Anche in questo modo si confermava artista capace di provocazioni che aprivano nuove strade per una canzone politica nel senso più aperto del termine. All'interno di questo schieramento di artisti maschi, esclusa la madrina Piaf, si è mossa anche la musa dell'esistenzialismo Juliette Gréco, cantante e attrice francese che già a sedici anni era coinvolta nella Resistenza, un'esperienza che segnerà indelebilmente il suo futuro impegno politico anche nella canzone. Numerose le sue canzoni incentrate su versi scritti da autori e poeti, come Raymond Queneau (*Si tu t'imagines*), Jean-Paul Sartre – amico personale della cantante – (*La Rue des Blancs-Manteaux*), Jacques Prévert (*Les feuilles mortes*). Gli altri componenti dell'universo chansonnier, i Bécaud, Aznavour, la stessa Edith Piaf, pur essendo liberi pensatori non sono mai stati interpreti politici in senso stretto, come invece i citati Brassens, Vian e Ferrè, e persino Yves Montand chansonnier/crooner che invece era vicino al movimento comunista francese con un repertorio di folk politico che ha fatto parte del suo catalogo canoro, in cui figurava *Bella ciao*. Profili di anime ribelli a cui la Francia si è spesso aggrappata per trovare cantori che fossero in grado di recuperare i sentimenti libertari e pacifisti su cui aveva costruito la storia della sua democrazia rivoluzionaria.

https://semisottolaneve.net/
semisottolaneve@riseup.net
Facebook: Semi-Sotto-la-Neve-Rivista-Libertaria
Instagram: semisottolaneverivista

Prezzo di una copia 7 euro
Chi desidera ricevere una o più copie della rivista scriva a:
semisottolaneve@riseup.net
Per riceverla regolarmente (tre numeri l'anno) e essere aggiornati sulle attività dell'associazione, chiediamo un contributo di 20, 30, 50 o 100 euro in base alle proprie possibilità

Per versamenti:
APS Semi sotto la neve
IBAN: IT70 H085 1105 6390 0000 0044 009
BIC: CCRTIT2T95A
CAUSALE: contributo

Collettivo di redazione
Marco Antonioli, Francesco Berti, Anna Lisa Bertolo, Francesco Codello, Valeria Giacomoni, Maurizio Giannangeli, Luciano Giugno, Gloria Lanza, Francesco Mosca, Antonio Senta, Fiorenzo Urso

Progetto grafico: Marianna Rovere
Logo e logotipo: Nicolas Lepel

Finito di stampare nell'ottobre 2024

Un profondo cambiamento
culturale, politico ed economico
si impone alla nostra società

semi sotto la neve

ISSN 2974-5632

7 euro